شرح الرسالة المعمولة

في التصور والتصديق

وتعليقاته

تأليف

محمد زاهد بن محمد أسلم الحسيني الهروي

المتوفى سنة ١١٠١هـ

تحقيق

مهدي شريعتي




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

إن الإنسان لمَّا خلق الله له الفكر الذي به يدرك العلوم والصنائع وكان العلم إما تصورا للماهيات ويُعنى به إدراك ساذج من غير حكم معه وإما تصديقا أي حكما بثبوت أمر لأمر فصارَ سعي الفكر في تحصيل المطلوبات؛ إما بأن تُجمَع تلك الكليات بعضها إلى بعض على جهة التأليف فتحصل صورة في الذهن كلية منطبقة على أفراد في الخارج فتكون تلك الصورة الذهنية مفيدة لمعرفة ماهية تلك الأشخاص، وإما بأن يُحكَم بأمر على أمر فيُثبَت له ويكون ذلك تصديقا.

وغايته في الحقيقة راجعة إلى التصور؛ لأن فائدة ذلك إذا حصل إنما هي معرفة حقائق الأشياء التي هي مقتضى العلم.

مقدمة ابن خلدون ٤٩٠


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تصدير

حينما قمت بتحقيق وإعداد الرسالتين في التصور والتصديق كانت تراودني فكرة مواصلة العمل بشرح الرسالة المعمولة وتعليقاته للزاهد الهروي وأن يُجعل بمنزلة الجزء الثاني للكتاب؛ إذ وجدته سفرا قيما يعكس بمنهجيته الرصينة مستوى عاليا من الدراسات العقلية وبخاصة الفلسفية منها، ولم تتسنَّ معرفته لكثير من ذوي الخبرة والاختصاص كما لم يحرز موقعا متقدما بالأوساط العلمية ما عداها في الهند، وإن تحقيقه علميا ونشره سيجعله في متناول الأيدي، ويفتح بابا جديدا لتعرف عدد من نظريات مؤلفه الكبير الذي عاش بالهند، ومن ثم لنقدها ومقارنتها مع طريقة تفكير الفيلسوف الأكبر صدرالدين الشيرازي.

وسوف يعترف من له اطلاع على مباني وآراء الشيرازي بأنها لم تشغل حيزا في كلمات هذا العالم الكبير وطرق معالجته لكثير من معضلات البحث؛ لأن كتبه ورسائله بما أوجدت ذلك التحول العميق في النظرة الفلسفية لم تصل إلى تلك الديار في زمن المؤلف على ما يبدو، وما وصل منها لا يعتد به كثيرا، كما ومن المؤسف أن أسلوبه الفكري المتميز لم يحتل مكانة لائقة به بين علمائها المحدثين مع وقوفهم على تأليفاته المهمة ونقل شيء من آرائه في كتبهم.

ومهما كان فقد أنجز العمل في الرسالتين ولمّا تزل تلك الفكرة تنتابني مع بعض التردد، لأني لم أحصّل نسخة معتبرة أعتمد عليها في التحقيق، فنسخ

الكتاب متوفرة في مكتبات الهند، والعثور على واحدة منها لا يتيسر للجميع، وعلى الرغم من ذلك تحدثت إلى بعض الطلبة الهنود في حوزة قم العلمية أن يساعدوني بالحصول على مخطوطة مكتبة ندوة العلماء بلكهنؤ والمستنسخة سنة ١١١٥هـ أي بعد أربعة عشر عاما من وفاة المؤلف، ولكن أملي ظلَّ خائبا.

وما دفعني للمضي في هذا العمل وحثّني عليه مضافا لما ذكر أنني خضت تجربة مماثلة ربما لا تتحقّق لكثيرين، وأن هذا الكتاب بقي في زوايا النسيان حتى كاد يقضى عليه في الهند أيضا. فعزمت على تحقيقه بعد أكثر من عام بما في حوزتي من نسخ تطلّبت عناء مضاعفا لتلافي غياب نسخة معتبرة.

وقسّمت مقدمته إلى قسمين، تطرق القسم الأول إلى شخصية الزاهد الهروي، اسمه ونسبه، وحياته، وأسرته، وثقافته، وأساتذته، وتلاميذه، وكتبه، مستندا في كل ذلك إلى المصادر التاريخية وغيرها مما استطعت الحصول عليه، واختص القسم الثاني بالبحث عن شؤون الكتاب من عنوانه وحواشيه ومنهج الزاهد فيه وآرائه ثم نسخه ومنهج التحقيق.

الزاهد الهروي*

هو محمد زاهد بن محمد أسلم الحسيني الهروي الكابلي، المعروف بـ«ميرزاهد» أو «السيد الزاهد» و«السيد الهروي».

هكذا سجّل نسبه في مقدمتيْه لهذا الشرح وحاشية شرح المواقف[1]، واتّفقت عليه كلمات أرباب التراجم؛ غير أن البغدادي أورد نسَبه في موضع من كتابه هدية العارفين بهذا النحو: مير زاهد ابن القاضي محمد بن أسلم، وهو خطأ قطعا؛ فإنه نفس الزاهد الهروي الذي ترجَمَه مرة أخرى بنسب صحيح[2].

(*) ينظر في ترجمته سُبحة المرجان ٦٧، ما كتبه عبد الحي اللكهنوي في خاتمة الطبع لحاشية الزاهد على شرح التهذيب ١٨٣ ـ ١٨٤، أبجد العلوم ٣ / ٢٣١، هدية العارفين ١ / ٣٧٢ و ٢ / ٣٠١، نزهة الخواطر ٥ / ٣٧١، معجم المطبوعات ٢ / ١٨٩٣، الأعلام ٧ / ٦٥، معجم المؤلفين ٤ / ١٧٩ و ١٠ / ٥ و ١١ / ١٩١ و ١٢ / ٧٠، الملحق من تاريخ بروكلمن بالألمانية ٢ / ٦٢١ـ ٦٢٢.

وبالفارسية: مرآة العالم ٢ / ٤٥٤، أنفاس العارفين ٣٢ ـ ٣٤، مآثر الأمراء ٣ / ٩١ـ ٩٢، مآثر الكرام ١ / ٢٠٨ ـ ٢٠٩، تذكرة علماء هند (ناروي) ١٨٧ ـ ١٨٨.

وبالأردية: حدائق الحنفية ٤٢٨ ـ ٤٢٩، تذكره علماء (آزاد) ٣٨ ـ ٣٩، رود كوثر ٤٧٤ ـ ٤٧٥.

(١) شرح الرسالة المعمولة ٨٩، حاشية شرح المواقف ٢ .

(٢) هدية العارفين ١ / ٣٧٢ و ٢ / ٣٠١، وتبعه في ذكر الترجمتين كحالة في معجم المؤلفين ٤ / ١٧٩ و ١٠ / ٥.

وقد جاء اسم أبيه في نسخ من عدّة كتب: «محمد سليم» أو «ميرزا سليم»[1]، ونظنه خطأ أو تحريفا من النساخ.

و«الحسيني» أورده الزاهد نفسُه أولاً في مقدمة حاشيته على شرح المواقف، وهو لقب أغفله أصحاب ترجمته إلا قليلا منهم[2]، و«الهروي» نسبة معروفة له إلى هراة مولد أبيه وسائر أقربائه، وقد ذكره نفسه وكلٌ من ترجم له، و«الكابلي» جاءت في كتب ترجمته نسبةً إلى المدينة المعروفة «كابل» التي كانت موطنه وموطن أبيه.

وههنا يحسن بنا الإشارة إلى شخص يحمل اسم الزاهد نفسه ويشاركه في العلم والمكانة الاجتماعية؛ هو القاضي محمد زاهد الكابلي أحد العلماء المبرزين في الفقه والأصول والعربية، وقد توفي سنة ١٠٣٩هـ[3].

مولده ونشأته

لم نقف للزاهد الهروي على تاريخ لولادته في شيء من كتب التراجم، وأما محل ولادته ونشأته أو موطنُه في أول حياته فقد جاء في عدّة منها أنه ولد بالهند ونشأ بها[4]، من دون ذكر لمدينة خاصة من مدنها، وفي اليانع الجني: إنه

---

(١) كما في النسخة المطبوعة من هذا الشرح في مقدمته ص ٢ ولعله السبب في جعل عنوان الكتاب في الصفحة نفسها: شرح الفاضل محمد زاهد بن محمد سليم الهروي على الرسالة القطبية، وفي نسخة من مآثر الأمراء أثبتت بهامشه ٣ / ٩٠، وموضع من منتخب اللباب ١ / ٧٠٢، ونسخة من فرحة الناظرين ذكرت في حاشية مرآة العالم ٢ / ٤٥٤.

(٢) كالزركلي في الأعلام ٧ / ٦٥، وذكره له في نزهة الخواطر ذيل ترجمة تلميذه محمد صالح البنگالي ٦ / ٣٢١؛ ولولده محمد أسلم عند ترجمته ٦ / ٢٧٣.

(٣) نزهة الخواطر ٥ / ٣٧١.

(٤) سبحة المرجان ٦٧، ترجمة عبد الحي ١٨٤، أبجد العلوم ٣ / ٢٣١، حدائق الحنفية ٤٢٨ ـ ٤٢٩، تذكرة الناروي ١٨٧، تذكرة آزاد ٣٨، نزهة الخواطر ٦ / ٣٠٦.

أكبرآبادي مولدا[1].

وتفرَّد البغدادي بأنه كابلي المولد[2]، وأقرب الظن أنه استنبطه من نسبته إلى «كابل» أو من تعبير المؤرخين عنها بـ«وطنه» و«وطنه المألوف» كما سيأتي.

حياته

لم يتحدث مترجمو الزاهد الهروي والمؤرِّخون عما وَقَع له حتى سنة ١٠٦٤هـ؛ سوى ما جاء في أنفاس العارفين من أنه فرغ من تحصيل العلوم في الثالثة عشرة من عمره[3]، وقد أفصحوا عن ملامح من حياته في هذه السنة وما بعدها؛ لِما حدث فيها من صلات بينه وبين الدولة المغولية في عصره، مع أنه كان يعيش قبل وفاة أبيه في أسرة عرفت بولائها لتلك الدولة.

ففي شهر رمضان من السنة المذكورة والموافقة للعام الثامن والعشرين من حكم شاهْجَهَان[4] انضمَّ إلى بلاطه ومنحه منصبا وأمره بتحرير وقائع كابل، فذهب وأقام هناك مدة طويلة[5].

ولمَّا اعتزل السلطان وتولى عالَمْگِير[6] مقاليد الحكم ظلَّ الزاهد على

---

(١) اليانع الجني ٨٠، وذُكرت له هذه النسبة من غير إشارة إلى مولده في الثقافة الإسلامية في الهند ٢٣٥.

(٢) هدية العارفين ٢ / ٣٠١.

(٣) أنفاس العارفين ٣٣.

(٤) شهاب الدين محمد، شاهجهان بن جَهَانْگير، الملقب في كتب التواريخ بـ«فردوس آشياني»، ولد بلاهور سنة ١٠٠٠هـ، وجلس على العرش في رجب سنة ١٠٣٧هـ، وانعزل عن الحكم سنة ١٠٦٧هـ، وتوفي بأكبرآباد سنة ١٠٧٦هـ.

أُلِّف عن حياته شاهجهان‌نامه، وينظر نزهة الخواطر ٥ / ١٦٢ ـ ١٦٤.

(٥) مآثر الأمراء ٣ / ٩١، سبحة المرجان ٦٧، مآثر الكرام ٢٠٨.

(٦) محيي الدين محمد، أورنْك زِيب، عالمگير بن شاهجهان، الملقب بـ«خُلدمكان»، ولد بقرية ←

عمله السابق أياماً، ثم ارتحل إلى معسكر السلطان الحاكم[1]، وفي هذه الأحيان توفي محتسب العسكر الخواجه قادر خان[2]، فولاه عالمگير الاحتساب في أحد الأيام ١٤ ـ ١٨ من شهر ربيع الثاني في العام الثامن لحكمه الموافق لسنة ١٠٧٦هـ[3]، وخلع عليه خلعة مع جماعة آخرين[4]، فاضطرَّ إلى الإقامة بأكبرآباد ودرَّس وأفاد فيها مدة[5].

وأرَّخ غلام علي آزاد في سبحة المرجان تولِّيه لاحتساب العسكر بسنة ١٠٧٧هـ، وتبعه في ذكر هذا التاريخ سائر المصادر المتأخرة[6]؛ ولكنه لا يوافق ما ذكره نفسه في مآثر الكرام أخذاً عمن تقدم عليه من أنه وقع في العام الثامن لحكم عالمگير، وهذا العام قد بدأ من شهر رمضان سنة ١٠٧٥هـإلى نفس الشهر لسنة ١٠٧٦هـ.

وبعد مضيّ عدة سنوات من قيامه بالاحتساب فوّض إليه السلطان صدارة

←

دوحد سنة ١٠٢٨هـ، وقام بالملك في ذي القعدة من سنة ١٠٦٨هـ، وتوفي بالدكن سنة ١١١٨هـ. مما أُلّف في سيرته مرآة العالم وعالمگيرنامه ومآثر عالمگيري، وينظر نزهة الخواطر ٦/ ١٢٢ـ١٣٥.

(١) سبحة المرجان ٦٧.

(٢) له ترجمة في مرآة العالم ٢/ ٤٥٠.

(٣) عالمگيرنامه ٩١٥، مرآة العالم ١/ ٣٢٣ـ٣٢٤ و٢/ ٤٥٤، مآثر الأمراء ٣/ ٩١، مآثر الكرام ٢٠٨.

(٤) عالمگيرنامه ٩١٥.

(٥) نزهة الخواطر ٦/ ٣٠٧ كما سيجيء عن أحد تلاميذه قراءته عليه حين كان محتسب العسكر، وفي الأعلام ٧/ ٦٥: إنه كان محتسب العسكر بكابل، وهو لا يتفق مع رحلته إلى مركز الحكم وتولِّيه للاحتساب هناك كما رأيت.

(٦) سبحة المرجان ٦٧، أبجد العلوم ٣/ ٢٣١، حدائق الحنفية ٤٢٩، تذكرة آزاد ٣٩، نزهة الخواطر ٦/ ٣٠٧.

كابل[1] أو طَلَبها منه فسلَّمها له[2] أو استقال من منصبه السابق فولاه ذلك[3] على اختلاف النقل، ولم تحدَّد سنة تسلُّمه الصدارة، وقد جاء في مرآة العالم لمعاصره بَخْتاوَرْخان (ـ١٠٩٦هـ) بعد نقله لتولي الاحتساب: ويتولى اليوم صدارة كابل وطنه المألوف[4]، ومهما كان فقد عاد إلى وطنه وتصدى هناك أيضا لتدريس طلبة العلم[5].

وفي أنفاس العارفين: إنه لمَّا استقال من منصب الاحتساب ارتحل إلى كابل، فاختار العزلة والانزواء[6].

وفاته ومدفنه

قال غلام علي آزاد: سألت محمد أسلم خان سلمه الله تعالى ابن الابن للسيد محمد زاهد عن عام وفاته فقال: سنة إحدى ومائة وألف ومدفنه كابل[7]. وزاد عبد الحي والناروي أنه توفي بكابل في السنة المذكورة[8].

---

(١) مآثر الأمراء ٣/٩٢، مآثر الكرام ٢٠٨، حدائق الحنفية ٤٢٩، تذكرة آزاد ٣٩.

(٢) سبحة المرجان ٦٧، أبجد العلوم ٣/٢٣١ـ٢٣٢، تذكرة الناروي ١٨٨.

(٣) نزهة الخواطر ٦/٣٠٧.

(٤) مرآة العالم ٢/٤٥٤.

(٥) سبحة المرجان ٦٧، مآثر الكرام ٢٠٨، وسائر مصادر الترجمة.

(٦) أنفاس العارفين ٣٤.

(٧) سبحة المرجان ٦٧، مآثر الكرام ٢٠٩، وينظر أيضا أبجد العلوم ٣/٢٣٢، ولم نقف على حفيد للزاهد الهروي يسمّى محمد أسلم؛ وإنما عرفنا ابنه بهذا الاسم، ولعله أراد به حفيده محمد أصغر بن محمد أسلم خان الذي خوطب بما خوطب به أبوه كما سيأتي في ترجمته.

(٨) ترجمة عبد الحي ١٨٤، تذكرة علماء هند ١٨٨، وكذا جاء أيضا في فهرس الخديوية ٦/٨١ واكتفاء القنوع ٢٠١ والأعلام ٧/٦٥ ومعجم المؤلفين ١٠/٥ و ١١/١٩١ و ١٢/٧٠.

وأرَّخ وفاته في حدائق الحنفية بالفارسية: «فاضل بى مقابله»[1].

أسرته

أبوه: محمد أسلم، عالم جليل فقيه كامل جامع للعلوم العقلية والنقلية[2]. وأحد العلماء المبرزين في المنطق والحكمة[3].

قال بختاورخان: ولد بهراة، ولمَّا حاصرها والي ما وراء النهر عبدالله خان أُزْبك[4] واستمرت محاصرته تسعة أشهر مات خلالها والده و قرابته وكثير من الناس بسبب المجاعة و تلوّث الهواء، وكان لمحمد أسلم إذ ذاك ثلاث عشرة سنة أو أربع عشرة[5]، وكفله مير صدر الدين محمد والآخوند مُلَّا مير من أكابر بخارى، و تربّى في كنفيهما واشتغل بتحصيل العلوم، ثم رحل إلى لاهور في أوائل حكم جَهَانْگِير[6]، وتلمذ للشيخ بهلول[7]، وانتقل بعد ذلك إلى مركز الحكم

---

(١) حدائق الحنفية ٤٢٩.

(٢) حدائق الحنفية ٤١٢.

(٣) نزهة الخواطر ٥ / ٣٥٧.

(٤) عبدالله خان بن إسكندرخان، من ولاة ما وراء النهر، كان حصاره في السنتين ٩٩٥ـ٩٩٦هـ، واحتلَّ هراة سنة ٩٩٦هـ، تنظر نبذٌ مما حدث حين محاصرته واحتلاله في روضة الصفاي ناصرى ٨ / ٢٣٧ وما بعدها.

(٥) وبقياس ذلك إلى عام الحصار والهجوم يمكن تعيين ولادته في إحدى السنوات ٩٨١ـ٩٨٣هـ.

(٦) نور الدين محمد، جهانگير بن أكبر شاه، الملقب بـ«جنّت مكانى»، ولد سنة ٩٧٧هـ، وجلس على العرش في مركز الحكم آگره سنة ١٠١٤هـ، وتوفي سنة ١٠٣٧هـ في طريق لاهور ودفن بها.

دوَّن سيرته الذاتية في كتابه المعروف جهانگيرنامه أو توزك جهانگيري، وينظر نزهة الخواطر ٥ / ١٢٠ـ١٢٢.

(٧) لم أجده في كتب التراجم.

أكبرآباد، وأكرمه جهانگير واعتنى به لقرابته من كلان المحدّث[1] أستاذ السلطان، وولاه قضاء كابل، فقام به عدة سنين، واشتهر بالتدين والورع في أمور القضاء، فاستقدمه وعهد إليه قضاء عسكره، وبعد وفاته جلس ابنه شاهجهان على العرش، وأقرَّ القاضي على منصبه، فاستمر قضاؤه ثلاثين سنة بعدل وأمانة وافرين[2].

وفي سائر مصادر ترجمته: إنه ولد بهراة، وقطن كابل، ثم هاجر إلى لاهور لطلب العلم ...[3].

وفي أنفاس العارفين: إنه سافر في عهد جهانگير من هراة إلى الهند، فنصبه قاضيا للقضاة[4].

وكان محمد أسلم ممن شملتهم الألطاف السلطانية متلاحقة، فمن پادشاه‌نامه: لمّا قام شاهجهان بالملك جعله إماما له في صلواته الخمس والجُمَع والأعياد، ومنحه المنصب الألف، ووزنه غير مرة بالفضة فأعطاه ما عادله من النقود كل مرة[5]. وفي شاهجهان‌نامه في وقائع سنة ١٠٥٤هـ وهي السنة الثامنة

---

(١) ستأتي ترجمته.

(٢) مرآة العالم ٢/ ٤٤٢.

(٣) مآثر الأمراء ٣/ ٨٩-٩٠، سبحة المرجان ٦٧-٦٨، مآثر الكرام ٢٠٦-٢٠٨، أبجد العلوم ٣/ ٢٣٢، حدائق الحنفية ٤١٢؛ تذكرة الناروي ١٧٨، تذكرة آزاد ٣٩-٤٠، رود كوثر ٤٧٥.

(٤) أنفاس العارفين ٣٣، وربما يستظهر منه أنه كان من تلامذة الشيخ محمد فاضل البَدَخْشي؛ كما صرّح بذلك صاحب نزهة الخواطر ٥/ ٣٥٧.

(٥) نزهة الخواطر ٥/ ٣٥٧، وذكر نيله للمنصب الألف كثير من مترجميه، وقد يعبر عنه بالمنصب الهزاري، قال في سبحة المرجان ٦٧: الهزاري نسبة إلى الهزار بمعنى الألف في الفارسية، وهو لفظ مصطلح لسلاطين الهند في درجات المناصب السلطانية. وينظر بشأنها كتاب الهند في العهد الإسلامي ٣٤٨-٣٤٩.

عشرة لحكمه: نال الخلعة والألف لنفسه والخمسين للخيل[1]، وفيه أيضا حيث عدَّ مَن نال المنصب الألف: ومنهم قاضي محمد أسلم كان صاحب الألف لنفسه والمائة للخيل[2]. وفي مرآة العالم: إنه نال المنصب الألف والخمسمائة[3].

وقد وزنه شاهجهان سنة ١٠٥٢هـ الموافقة للعام السادس عشر من حكمه، فعادله بستة آلاف وخمسمائة من الروبيات، وأعطاه إياها[4].

وفي شهر ربيع الثاني من سنة ١٠٦٠هـ الموافقة للعام الثالث والعشرين[5] من حكمه وعندما كان يشاهد مرور خيل مروّضة اتَّفق أن راض رائض حصانا وحَضَر القاضي أسلم، فإذا الحصان قد دنا منه وزلَّت قدم القاضي لاستيلاء الخوف عليه، فسقط على الأرض وأصابته صدمة عنيفة لازم الفراش على إثرها أربعة أشهر[6] أو ثلاثة[7].

ولما تحسَّن حاله كلَّفه شاهجهان أن يذهب إلى زيارة الحرمين الشريفين حاملاً لمتاع أرسِل مع فراست خان، ولم يقبل والتمس الرخصة إلى كابل، فأصدَرَ أمراً أبقى له الإقطاعات وغيرها في كابل التي كانت تدرُّ له عشرة آلاف روبية أو أكثر، وفوَّض قضاء العسكر إلى القاضي خُوشحَال[8].

---

(١) شاهجهان‌نامه ٢ / ٣٤٧.

(٢) شاهجهان‌نامه ٣ / ٣٦٧.

(٣) مرآة العالم ٢ / ٤٤٢.

(٤) شاهجهان‌نامه ٢ / ٣١٥، مآثر الأمراء ٣ / ٩٠، سبحة المرجان ٦٨، مآثر الكرام ٢٠٨.

(٥) في مآثر الأمراء ٣ / ٩٠: المطابقة للعام الرابع والعشرين، وهو إنَّما بدأ من جمادى الثانية من السنة المذكورة.

(٦) شاهجهان‌نامه ٣ / ٨٧، مآثر الأمراء ٣ / ٩٠، سبحة المرجان ٦٨، مآثر الكرام ٢٠٨.

(٧) منتخب اللباب ١ / ٧٠٢.

(٨) شاهجهان‌نامه ٣ / ٨٧، وينظر أيضا مرآة العالم ٢ / ٤٤٢ و٤٤٥ ومآثر الأمراء ٣ / ٩١، وتنظر ترجمة القاضي خوشحال في نزهة الخواطر ٥ / ١٤٢.

قال خافي خان: بعد أن برأ القاضي ترخَّص فراست خان ناظر الحرم السلطاني في حج بيت الله الحرام، واستُودِع مائة ألف وخمسين ألف روبية ليؤديها إلى الأشراف والمستحقّين، فأُمِر القاضي بمرافقته؛ ولكنه استثقل ذلك واعتذر بأسباب واهية. وخصَّص له شاهجهان بعد اعتذاره بالعَرَج عشرة آلاف روبية في كل سنة بدلاً من خدمته ومنصبه الألف، ونَصَب مكانه خوشحال قاضيا للقضاة[1].

وفي سبحة المرجان وغيره: لما أخذ بالتحسّن طلب من السلطان أن يرجع إلى كابل، فوافق على ذلك، وعيَّن له راتبا سنويا قدرُه عشرة آلاف روبية سوى إقطاعاته المقررة على المنصب[2].

توفي في أوائل سنة ١٠٦١هـ بكابل، ودفن في لاهور[3]، وفي ترجمة عبدالحي وتذكرة الناروي: توفي بلاهور[4]، وأرِّخت وفاته في حدائق الحنفية بالفارسية: «فخر اقليم»[5].

ابنه: محمد أسلم، أحد فحول العلماء، ولد ونشأ بالهند، وقرأ العلم على والده[6].

قال عبد الرزاق الخوافي: نال في عهد عالمگير وبعد بلوغه سن الرشد والتمييز منصبا لائقا وخوطب بـ«خان»، فكان أن تولّى الخراج بكابل مدة طويلة، ثم ضُمَّ إليه الاحتساب السلطاني، وفي العام الثامن والأربعين من حكم

---

(١) منتخب اللباب ١/ ٧٠٢، وينظر أيضا نزهة الخواطر ٥/ ٣٥٨.

(٢) سبحة المرجان ٦٨، وينظر أيضا مآثر الكرام ٢٠٨ وتذكرة الناروي ١٧٨ وتذكرة آزاد ٤٠.

(٣) مرآة العالم ٢/ ٤٤٢ـ٤٤٣، مآثر الأمراء ٣/ ٩١، سبحة المرجان ٦٨، مآثر الكرام ٢٠٨.

(٤) ترجمة عبد الحي في خاتمة الطبع لحاشية الزاهد على شرح التهذيب ١٨٤، تذكرة علماء هند ١٧٨.

(٥) حدائق الحنفية ص ٤١٢.

(٦) نزهة الخواطر ٦/ ٢٧٤.

عالمكير ـ أي سنة ١١١٦ هـ ـ عُزل عن مناصبه وفوِّض إليه الخراج بلاهور بعد إعفاء السيد ميرك خان من ذلك، فانعزل عنه في العام التاسع والأربعين[1]، ثم ولِّي حراستها إلى أن توفي هناك في عهد شاه عالم[2].

حفيداه: محمد أكبر ومحمد أعظم، ابنا محمد أسلم الآنف الذكر، قال في مآثر الأمراء: لازَما شاه عالم، وغيَّرا اسميهما إلى محمد أكرم ومحمد أصغر؛ احتراما لولدي السلطان المسمَّيين باسميهما، ولقِّب محمد أكرم بـ«خان»، وعاش في الهند إلى أن توفي، وخوطب محمد أصغر بما خوطب به أبوه، وبعد هجوم نادر شاه[3] رحَلَ مع نظام الملك آصف جاه[4] إلى الدكن، وأعطي خراج مناطقها هناك، ثم أعطي منصب «مير آتشي» ثم «بخشيگرى»، فارتقى إلى لقب «حشمت جنك بهادر»، وولي حراسة بُرهانپور، ولقَّبه آصف جاه إضافة إلى لقبه السابق بـ«ضياء الدولة»، وكان قد بَلَغ إلى حيث صار ستة آلاف له وستة آلاف للخيل، توفي قبل تحرير الكتاب بسنين، وبقي من بعده خلف له[5].

أخوه: محمد حكيم، ابن القاضي محمد أسلم، ذكره بختاورخان وقال: كان قد تولَّى الصدارة بلاهور، وارتحل في هذه الأيام إلى الدار الآخرة[6].

---

(١) في المآثر بالفارسية: سال چهل و يكم؛ أي العام الواحد والأربعون، وأظن «يكم» الواحد تحريفا لـ «نهم» التاسع.

(٢) مآثر الأمراء ٣ / ٦٦٦، وينظر أيضا نزهة الخواطر ٦ / ٢٧٤. وشاه عالم هو محمد معظم بهادر شاه بن عالمگير، ولد سنة ١٠٥٣ هـ، وقام بالملك بعد وفاة أبيه سنة ١١١٩ هـ، ومات سنة ١١٢٤ هـ ودفن بدهلي، ينظر فيه نزهة الخواطر ٦ / ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٣) أي على الهند سنة ١١٥١ هـ، ينظر الحديث عنه في تاريخ الإسلام في الهند ٣٠٧ وتاريخ المسلمين في شبه القارة ٤٢٧.

(٤) تنظر ترجمته في نزهة الخواطر ٦ / ٢٣٥ ـ ٢٣٧.

(٥) مآثر الأمراء ٣ / ٦٦٦ ـ ٦٦٧.

(٦) مرآة العالم ٢ / ٤٥٠.

ابن عمّه : ميرك شيخ بن فصيح الدين الهروي، سافر في عهد جهانگير وفي ريعان شبابه من خراسان إلى الهند، وتلمذ في لاهور لعبد السلام اللاهوري (ـ١٠٣٧هـ)[1]، ثم سافر إلى الحرمين الشريفين وأخذ الحديث عن كبار المشايخ، فرجع إلى الهند وأصبح من ملازمي شاهجهان ومعلّما لولده دَارا شُكُوه[2] وسائر أولاده[3].

وفي العام السابع عشر من حكمه سنة ١٠٥٣هـ ولّي على العَرْض المكرَّر[4]، وفي الثالث والعشرين سنة ١٠٥٩هـ نال المنصب الألف والخمسمائة والمائة للخيل[5]، وفي الثامن والعشرين سنة ١٠٦٤هـ مُنح منصب الحسبة لديوان بَيْگَم صاحب[6] وزيدَ له خمسمائة لذاته وخمسون للخيل حتى صار

---

(١) تنظر ترجمته في نزهة الخواطر ٥ / ٢٢٣ ـ ٢٢٤، وقرأ عبد السلام على الحكيم فتح الله الشيرازي (ـ٩٩٧هـ) وهو على جمال الدين محمود الشيرازي (ـ؟) وغياث الدين منصور الشيرازي (ـ٩٤٨هـ) وقرأ جمال الدين على جلال الدين الدواني (ـ٩٠٨هـ) وغياثُ الدين على أبيه صدر الدين محمد الشيرازي (ـ٩٠٣هـ)، ينظر مرآة العالم ٢ / ٤٤٨ و ٤٤٠ و ٤٢٦، وهفت اقليم ١ / ٢٣٤ و ٢١٧، و تحفة الكرام ٢ / ٧٢ و ٧٣.

(٢) ولد سنة ١٠٢٤هـ، وقتله أخوه عالمگير سنة ١٠٧٠هـ بأكبرآباد، ونقل جسده إلى دهلي ودفن هناك، ينظر نزهة الخواطر ٥ / ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٣) مرآة العالم ٢ / ٤٤٨، مآثر الأمراء ٣ / ٥١٨ ـ ٥١٩، تحفة الكرام ٢ / ١٩٠، نزهة الخواطر ٥ / ٤١٥، وذكَرَ داراشكوه تلمذته له في كتابه سكينة الأولياء ٥٩، وأخذَ ميرك شيخ عن عبد السلام في ص ٢٠٩ و ٢٣٦، كما ذكر من تلاميذه ملا أبا بكر المتوفى سنة ١٠٤٩هـ و ذلك في ص ٢٤٣.

(٤) شاهجهان‌نامه ٢ / ٣٢٦، مآثر الأمراء ٣ / ٥١٩.

(٥) شاهجهان‌نامه ٣ / ٨٤.

(٦) جَهَان‌آرا بيگم بنت شاهجهان (١٠٢٣ ـ ١٠٩٢هـ)، تنظر ترجمتها في نزهة الخواطر ٥ / ١٢٣.

ألفان له ومائتان للخيل[1]، ثم زيد على ذلك خمسمائة أخرى[2]، ولمّا جلس عالمكير على العرش أكرمه ومنحه الخلعة في السنة الأولى من حكمه[3]، وزاد له في عيد عامه الثاني خمسمائة أيضا فنال ثلاثة آلاف لنفسه ومائتين للخيل[4]، وفي ختام ذلك العام ولّي الصدارة العظمى بعد عزل السيد هداية الله القادري عنها[5]، فما لبث أن أعفي من منصبه لكبر سنّه في العام الثالث أو الرابع[6].

توفي سنة ١٠٧٠هـ، كما في مرآة العالم، أو سنة ١٠٧١هـ كما في مآثر الأمراء[7].

جدّه الأعلى: الخواجه كوهي، قالوا في ترجمة أبيه محمد أسلم: إنه من أحفاد الخواجه كوهي من مشاهير مشايخ خراسان[8]، ولم نعثر له على ترجمة فيما لدينا من كتب التراجم.

من أقربائه أيضا: محمد سعيد الأكبرآبادي المعروف بـ«مير كلان المحدث»، وقد نقلنا في ترجمة أبيه محمد أسلم أنه من أقرباء مير كلان، وهو سبط الخواجه كوهي المتقدم قريبا، أخذ علوم الحديث عن السيد ميرك شاه

---

(١) شاهجهان‌نامه ٣ / ١٤٣ و ٣٥٦، مآثر الأمراء ٣ / ٥١٩، مرآة العالم ٢ / ٤٤٨.

(٢) مآثر الأمراء ٣ / ٥١٩.

(٣) مرآة العالم ١ / ١٢٦، عالمگيرنامه ٣٠٣، آداب عالمگيري ٢ / ١٠٨٥.

(٤) مرآة العالم ١ / ١٥٣ و ٢ / ٤٤٨، آداب عالمگيري ٢ / ١١١٢، مآثر الأمراء ٣ / ٥١٩.

(٥) مرآة العالم ١ / ١٨٢ و ٢ / ٤٤٩، عالمگيرنامه ٤٧٣، مآثر الأمراء ٣ / ٥١٩، وتنظر ترجمة القادري في مآثر الأمراء ٢ / ٤٥٦ ـ ٤٥٧.

(٦) مرآة العالم ١ / ٢٣٠ ومآثر الأمراء ٣ / ٥١٩.

(٧) مرآة العالم ٢ / ٤٤٩ ومآثر الأمراء ٣ / ٥١٩، وينظر أيضا نزهة الخواطر ٥ / ٤١٦.

(٨) مرآة العالم ٢ / ٤٤٢، مآثر الأمراء ٣ / ٨٩، سبحة المرجان ٦٧، مآثر الكرام ٢٠٧، أبجد العلوم ٣ / ٢٣٢، تذكرة الناروي ١٧٨.

الشيرازي[١]، وسافر من هراة إلى الهند في عهد أكبر شاه[٢] فأعزَّه السلطان، وتلمذ له ابنه جهانگير وكثير من الناس[٣].

قال غلام علي آزاد: قرأ العلم على أعيان عصره، وأسند الحديث عن جمال الدين المحدّث[٤] وابنه ميرك شاه، وأدرك كثيرا من أكابر الفرقة النقشبندية، وتشرَّف بزيارة الحرمين الشريفين، وأخذ عنه الشيخ علي القاري صاحب المرقاة[٥].

وجعله في نزهة الخواطر ابنا للخواجه كوهي، وزاد أنه قرأ العلم على عصام الدين الإسفرايني، وقرأ عليه السيد غضنفر الحسيني[٦]، وكان عالما كبيرا محدِّثا محققا لما ينقله كثيرَ الفوائد جيد المشاركة في العلوم، له يد طولى في

---

(١) نسيم الدين، محمد بن جمال الدين الشيرازي، المعروف بميرك شاه (ـ ؟)، نزيل هراة، قام مقام أبيه في الدرس والإفادة. تنظر ترجمة له في حبيب السير ٤ / ٣٥٩.

(٢) جلال الدين، محمد أكبر بن هُمايون بن بابر التيموري الگورگاني، ولد سنة ٩٤٩هـ، وحَكَم سنة ٩٦٣هـ في قصبة «كلانور» من أعمال لاهور، وتوفي سنة ١٠١٤هـ ودفن بقرب آكره.

ألف في تاريخه أكبرنامه وطبقات أكبري وغيرهما، وينظر نزهة الخواطر ٥ / ٧٤ـ ٨٠.

(٣) مرآة العالم ٢ / ٤٣٨، مآثر الأمراء ٣ / ٩٠، سبحة المرجان ٦٧، مآثر الكرام ٢٠٧، أبجد العلوم ٣ / ٢٣٢، حدائق الحنفية ٣٨٥، تذكرة الناروي ٢٣٠ـ ٢٣١، نزهة الخواطر ٤ / ٣٣١.

(٤) جمال الدين، عطاء الله بن فضل الله الحسيني الدشتكي الشيرازي، فاضل محدِّث، أقام بهراة عدة سنين يدرِّس ويعظ الناس، وكان حيا في أوائل سنة ٩٣٠هـ كما يستنتج من كتاب حبيب السير ٤ / ٣٥٨.

(٥) مآثر الكرام ٢٠٧، وفي مرقاة المفاتيح ١ / ٣: ثم إني قرأت أيضا بعض أحاديث المشكاة على منبع بحر العرفان مولانا الشهير بميركلان، وهو قرأ على زبدة المحققين وعمدة المدققين ميرك شاه، وهو على والده السيد السند مولانا جمال الدين المحدث ....

(٦) تنظر ترجمته في نزهة الخواطر ٥ / ٣٠١.

الحديث، درّس وأفاد مدة حياته مع الطريقة الظاهرة الصلاح[1].

وفي مرآة العالم: لما جاء الخواجه عبد الشهيد الأحراري[2] إلى الهند طلب من مير كلان أن يدرّسه الحديث، وتواضَعَ مير كلان ملتمسا منه أن يجعله في سلك مريديه ويلقّنه الطريقة، وقَبِل الطرفان، ثم قرأ عليه مير كلان كتاب المشكاة الذي صحّحه جماعة من المحدّثين وقال: كان هذا أعزّ الأشياء إلي، وأعطاه الخواجه خرقة جدّه الخواجه أحرار، وتوفي بأكبرآباد[3].

واختلف في سنة وفاته ومدة عمره، فعن البدايوني أنه مات بها سنة ٩٨١هـ وله ثمانون سنة[4]، وفي سبحة المرجان وغيره أنه توفي سنة ٩٨٣هـ وعمره مائة سنة ودفن بها[5].

وتاريخ وفاته بالفارسية كما في حدائق الحنفية: «فخر زمانه»[6].

ثقافته

علمه وذكاؤه: رأينا ما في أنفاس العارفين من أن الزاهد الهروي قد أكمل دراسته وهو ابن ثلاث عشرة سنة، وقد ألّف شرحه الممتع هذا قبل سنة ١٠٦٤هـ؛ أي أكثر من أربعين عاما قبل وفاته، يدل هذا كله على مدى نباهته وكمال استعداده وعلى دقة نظره وقوة تفكيره في المسائل، كما تشهد على ذلك بوضوح تصانيفه التي طار صيتها في بلاد الهند ونالت إعجاب علمائها وإكبارهم؛ حتى

---

(١) نزهة الخواطر ٤ / ٣٣١ـ٣٣٢.

(٢) من مشايخ النقشبندية، تنظر ترجمته في نزهة الخواطر ٤ / ١٨٠.

(٣) مرآة العالم ٢ / ٤٣٨.

(٤) نزهة الخواطر ٤ / ٣٣٢.

(٥) سبحة المرجان ٦٧، مآثر الكرام ٢٠٧، أبجد العلوم ٣ / ٢٣٢، حدائق الحنفية ٣٨٥، تذكرة الناروي ٢٣١.

(٦) حدائق الحنفية ٣٨٥.

عكفوا عليها بالشرح والتعليق وأصبح بعضها محورا للتدريس مدة من الزمـن، فتنافسوا في فهمها وتفاخروا بمطالعتها وتدريسها، كما ستقف على ذلك كله.

لقد اكتسب الزاهد الهروي منزلة رفيعة في المنطق والكلام والحكمة دون نزاع، وشارك في الأصول والتفسير وسائر العلوم؛ كما سيمرّ بنا أن عبد الرحيم الدّهلوي (ـ ١١٣١هـ) قرأ عليه الكتب الكلامية والأصولية وأن العلوم قد انتشرت في العالم الهندي عن طريق تلميذه هذا الذي يصل بسلسلة تلمذته إلى المـحقق الدواني[١].

وبالجملة فقد كان عالما واسع المعرفة، بارعا في الأمور الفلسفية، وبذلك أسهم بنصيب أوفر في ارتقاء النشاطات العلمية ولاسيما العقلية في الهند.

ويؤيّد ذلك أقوال بعض العلماء في حقه:

قال معاصره بختاورخان: هو أفضل وأعلم أقرانه في أكثر العلوم وخاصة في الكلام والحكمة، تظهر آراؤه السديدة وأفكاره الراقية من خلال حواشيه على شرح المواقف وغيره من الكتب الدراسية واضحةً لأهل الفطنة والذكاء[٢].

وجاء في أنفاس العارفين: لم ير زمانه نظيرا له في جودة الذهن واستقامة الفهم[٣].

وقال غلام علي آزاد في سبحة المرجان: كان ذا ذهن ثاقب وفكر صائب، حمَل الراية في ميدان التحقيق، وحاز قصب السبق في مضمار التدقيق، إلى أن سبق السابقين، وتفرّد في الحاضرين واللاحقين[٤].

---

(١) اليانع الجني ٨٠، رود كوثر ٦٠٤، وسيأتي تفصيل هذه السلسلة العلمية.

(٢) مرآة العالم ٢ / ٤٥٤، ومثله ما في مآثر الأمراء ٣ / ٩١.

(٣) أنفاس العارفين ٣٣.

(٤) سبحة المرجان ٦٧.

وقال أيضا في مآثر الكرام: بطلُ ميدان التحقيق، ورائد طريق التدقيق، دقة طبعه قطَّرت الدماء من عروق العلم، ونباهة ذهنه ارتقت بألوان الكلام إلى مراتب العطر، تقدّم على أساتذته بقوة إدراكه الفطري، ورفع راية التفوُّق بين أذكياء زمانه[1].

وفي نزهة الخواطر: الشيخ العالم الكبير العلامة القاضي محمد زاهد... أحد الأساتذة المشهورين في الهند، لم يكن له نظير في عصره في المنطق والحكمة... وكان مفرط الذكاء، سريع الإدراك، قوي الحافظة، لم يكن يحفظ شيئا فينساه، فمَهَر في الفضائل وتأهَّل للفتوى والتدريس وله ثلاث عشرة سنة[2].

تصوفه: امتازت الهند ورجالها في مراحل تاريخها الإسلامي بألوان مختلفة من الزهد تسمَّى جميعا بالتصوّف، فقد غلبت هذه الصبغة إلى جانب العلوم الدراسية على كثير من شخصيات بلادها وتأثروا بشيء من مراتبه وطرائقه المتكاثرة، أما الزاهد الهروي فقد عُرف بالاضطلاع بعلوم عديدة كالحكمة والكلام، ولانراه يذكر في كتب التراجم والطبقات في سلك المتصوفة أو من ينتمي إلى طريقة خاصة منهم؛ إلا في أنفاس العارفين، فقد أشار صاحبه ولي الله الدهلوي الصوفي إلى وجود هذه النزعة فيه إشارة مجملة، قال: كان ذا حظٍّ وافر من مشرب الصوفية وأدرك صحبة أحد من أكابر هذه الطريقة[3].

حكايتان عنه: للحكايات والقصص التاريخية دور واضح في تصوير جوانب من ثقافة شخصياتها، وقد جاء في أنفاس العارفين نموذجان منها في شخصية الزاهد الهروي يصوِّر أحدهما حلمه والآخر زهده وتقواه، يقول تلميذه

(١) مآثر الكرام ٢٠٨.

(٢) نزهة الخواطر ٦/ ٣٠٦.

(٣) أنفاس العارفين ٣٤.

عبدالرحيم الدهلوي:

١ ـ بعث السلطان يوما إلى الزاهد يطلبه، فتهيأ بسرعة وأراد الخروج من الباب، فوصلتُ إليه وأمسكت كلا مصراعيه بشدة، وقلت: لا أسمح بخروجكم حتى تنجزوا العمل الفلاني، فقال: اجلس حتى أعود وأسمع كلامك ببال مطمئن فأنا الآن مضطرب الخاطر، قلت: لا، لا أسمح بأن تخرجوا حتى تفعلوا ما طلبته منكم، ولمّا رأى جِدّي وإصراري لبث ولم يتقدم خطوة واحدة إلا وقد أنجز العمل، وتعجّب الناس بعد أن شاهدوا هذه الواقعة[١].

٢ ـ دعاني يوما من شهر رمضان إلى ضيافته، وكنت في داره حتى حان وقت المغرب وجاء بائع الكباب وبسط سفرة اللحم المشوي أمامه قائلا: جئت بالنذر، فتبسّم الزاهد وقال: أي معنى للنذر؟ فلئن كانت لك حاجة فأعرضها، قال: ليست لي حاجة، فبالَغَ في السؤال، وعُلم أخيرا أن دكّانه وقع في طريق وأراد أعوان الزاهد هدمه، فقال الزاهد: سأرسل غدا من يقيم الحق ولا يحيد عنه، وقال: اذهب، قال: لكم أعددت هذا الطعام وتأخّر الوقت بنحو لا يباع فيه هذا المقدار من اللحم، فقال الزاهد لمعلّم أطفاله: يا فلان انظر بكَم هذا الكباب وانقده ثمنه من دارنا، فذهب وقدّره بنصف روبية، وقلت للزاهد بصوت منخفض: لم يتحقق ما تبغيه من اجتناب الرشوة، فإن لهذه السفرة من الكباب قيمة كبيرة، وإنما رضي بائعه بنصف روبية لحاجته تلك، فالتفت الزاهد إلى ذلك وطلب البائع وقال: قل الحق بكم اشتريت اللحم والتوابل والحطب وكم أجرتك؟ وبعد حساب ذلك أصبح الثمن ثلاثة أنصاف الروبية، فأعطاه إياه، ودعا معلم الأطفال وعاتبه عتابا شديدا وقال: أكنت تريد أن نفطر بالحرام؟!

---

(١) أنفاس العارفين ٣٢ـ٣٣.

فأي عقل وأخوّة هذين ؟! وبعدئذ تناول طعام إفطاره [1].

أساتذته ونسبته العلمية

من الطبيعي أن يكون الزاهد الهروي قد تلمذ لعدد من فضلاء عصره في الهند كما نشأ وتربّى هناك، وهذا بإجماله مما نراه في مصادر ترجمته أيضا، ولكنه قد برز وأحرز تفوقا ملحوظا على أولئك جميعا حتى احتجبت أضواؤهم، فلم يزح أصحاب ترجمته الستار عن أسمائهم سوى أبيه محمد أسلم؛ ذكروا نشوءه في كنفه وقراءته عليه [2]، وأستاذِ أبيه محمد فاضل البَدَخْشي (ـ١٠٥٠هـ) [3]؛ عدَّه تلميذ تلميذه وليُّ الله الدهلوي في رسالة دانشمندي وعبد الحليم اللكهنوي في شرحه لهذا الكتاب من أساتذته في ضمن سلسلة نسبته العلمية، كما يظهر تلمذته له من كتاب آخر للدهلوي أنفاس العارفين [4].

وأما النسبة العلمية فهي كما ذكر عبد الحليم أن الزاهد تلميذ محمد فاضل البدخشي وهو قرأ على يوسف كَوْسَج القراباغي (ـ١٠٣٥هـ) وهو على ميرزاجان الشيرازي (ـ٩٩٤هـ) وهو على جمال الدين محمود الشيرازي (ـ؟) وهو على جلال الدين الدواني (ـ٩٠٨هـ) [5]. وهذا بالإضافة إلى أن البدخشي

---

(١) أنفاس العارفين ٣٣.

(٢) سبحة المرجان ٦٧، مآثر الكرام ٢٠٨، أبجد العلوم ٣/٢٣١، حدائق الحنفية ٤٢٩، تذكرة الناروي ١٨٧، تذكرة آزاد ٣٩.

(٣) تنظر ترجمته في نزهة الخواطر ٥/ ٣٨٤.

(٤) تذكرة الناروي عن رسالة دانشمندى ٢٥١، التحقيقات المرضية ٧٧، أنفاس العارفين ٣٣، وذكره أيضا في نزهة الخواطر ٦/٣٠٦.

(٥) التحقيقات المرضية ٧٧. وجمال الدين قرأ أيضا على صدر الدين محمد الشيرازي ←

كان قد قرأ على ميرزاجان أيضا كما قال في أنفاس العارفين: إنه ذهب إلى توران وقرأ على ميرزاجان الشيرازي وعلى ملا يوسف من أرشد تلاميذه[1].

وجاءت السلسلة في تذكرة الناروي عن رسالة الدهلوي المذكورة: أنه أخذ العلم عن أبيه عبد الرحيم وهو عن الزاهد وهو عن محمد فاضل البدخشي وهو عن ميرزا جان الشيرازي وهو عن ملا محمود المشهور بيوسف كوسج الشيرازي! وهو عن جلال الدين الدواني[2]. وهنا -كما ترى- قد جُمع خطأً بين العلمين يوسف كوسج القراباغي[3] ومحمود الشيرازي.

تلاميذه

لم يفارق الزاهد الهروي التدريس والإفادة مدة عمره، فقد سبقنا عن غير واحد من مترجميه أنه ذهب في نهاية أمره إلى كابل ودرّس وأفاد؛ كما مرّ بنا اشتغاله بالتدريس قبل ذلك في مركز الحكم آكره حينما كان محتسب العسكر، وسنذكر فيما يلي بعض من أخذ عنه من تلاميذه بدهلي، هذا كله إلى جانب

←

(-٩٠٣هـ)، ينظر تعليقات مرقوم پنجم سلم السموات بنقل از مرقوم چهارم آن ١٢٧ وهفت اقليم ١ / ٢١٧.

(١) أنفاس العارفين ٣٣، وفي نزهة الخواطر ٥ / ٣٨٤: أنه قرأ على ميرزا جان الشيرازي ثم على صاحبه ملا يوسف كوسج.

(٢) تذكرة علماء هند للناروي ٢٥١-٢٥٢.

(٣) تنظر ترجمته في خلاصة الأثر ٤ / ٥١٠ وهدية العارفين ٦ / ٥٦٦ ودانشمندان آذربايجان ٤٠٤. وقد ذكر عبد الحي بن عبد الحليم اللكهنوي في خاتمة الطبع لحاشية شرح التهذيب ١٨٣ أن ممن حرَّر الحواشي على شرح التهذيب للدواني: «الشيخ يوسف كوسج القراباغي الذي هو في سلسلة تلامذة الشارح والمحقق جمال الملة والدين الشيرازي».

مقدرته العلمية التي جعلته من أشهر أساتذة عصره، إذن فلا عجب إن رأينا معاصره بختاورخان يقول: صحبه وتربّى على يديه كثير من الطلبة وبلغوا مراتب عالية في العلم والتدريس[1].

وهاك أسماء من وقفنا على تلمذتهم له:

١ ـ ابنه محمد أسلم، وقد سبق في ترجمته أنه قرأ العلم على والده[2].

٢ ـ عبدالرحيم بن وجيه الدين الدّهلوي (ـ ١١٣١هـ)[3]، دَرَس عند الزاهد الهروي حين كان محتسب العسكر، وقرأ عليه شرح المواقف وسائر الكتب الكلامية والأصولية، وكان الزاهد يهتم به كثيرا حتى إن عبد الرحيم إذا لم يكن يطالع في يوم قال له الزاهد: اقرأ سطرا أو سطرين لئلا ينقطع الدرس فيضيع، كذا نقل ولده ولي الله الدهلوي في كتاب خصَّه بشرح أحواله وأدرجه في أنفاس العارفين[4].

٣ ـ حامد الجونپوري (ـ ؟)، في مرآة العالم وغيره: قرأ على الزاهد الهروي بعض العلوم وأكثر الكتب المتداولة[5].

٤ ـ أبو الفتح بن سليمان النّيوتِني (ـ ؟)، سار إلى الزاهد الهروي وأخذ عنه المنطق والحكمة[6].

٥ ـ عبد الفتاح بن هاشم الصّمدني (ـ ؟)، ذهب إلى دهلي وأخذ عن الزاهد

---

(١) مرآة العالم ٢ / ٤٥٤، ومثله في مآثر الأمراء ٣ / ٩١.

(٢) نزهة الخواطر ٦ / ٢٧٤.

(٣) تنظر ترجمته في نزهة الخواطر ٦ / ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٤) أنفاس العارفين ١٤ و ١٥ و ٣٢.

(٥) مرآة العالم ٢ / ٤٥٧، تحفة الكرام ٢ / ٢٢، تكملة تذكرة الناروي ٢٦٤، نزهة الخواطر ٦ / ٦٠.

(٦) نزهة الخواطر ٦ / ١٥.

الهروي[1].

٦ ـ محمد صالح البنگالي أو الهنگاني (ـ؟)، لازم الزاهد الهروي وأخذ عنه[2].

٧ ـ محمد علي؟ قال الناروي في تذكرته عند ترجمته لمحمد وارث بن عناية الله البَنَارسي (ـ١١٦٦هـ): إنه قرأ العلوم الظاهرية على مُلّا إبراهيم تلميذ المولوي محمد علي الذي أخذ عن الزاهد الهروي[3].

٨ ـ القاضي مبارك بن دائم الگوپاموي (ـ١١٦٢هـ)، ذكره عبد الحي عند نقله لبعض آراء الزاهد قائلا: تبعه واقتفى أثره تلميذه القاضي محمد مبارك الكوفاموي[4].

آثاره

يعدُّ الزاهد الهروي بحسب الاصطلاح المتعارف من أصحاب الشروح والحواشي لا من ذوي التأليف والتصنيف، إضافة إلى أن كمية آثاره قليلة لا تزيد على السبعة فيما نعلم، وما سيجيء في تفاخر أبي الحسن المنطقي وتقي علي الكاكوروي من تعدادها بتسع حواش أو إحدى عشرة واثنتي عشرة فإنا لم نعثر على أسمائها ولا على نفس العدد كليا في سائر المصادر التي بأيدينا، ولا نستبعد أن عُدَّ منها تعليقاته على كتبه التي ختمت بـ«منه» وتعرف بالمنهيات أيضا، ومهما كان فإن ذلك ونحوه لا يطعن في أصالتها وابتكارها، ولا يحط من قيمتها الواقعية

---

(١) نزهة الخواطر ٦ / ١٥٧.

(٢) نزهة الخواطر ٦ / ٣٢١ و ٢٧٥.

(٣) تذكرة الناروي ٢١٨، وكذا في نزهة الخواطر أيضا ٦ / ٣٦١.

(٤) التعليق المجيب ٣٨، مصباح الدجى ٢٧٣.

التي تدور حول محتواها العميق ونظرياته الدقيقة، كما عرفت اشتهارها عند باحثي الهند وأنهم نظروا إليها كتصنيف بديع، فشرحوها وعلّقوا عليها بكثرة ووفور.

وقسّمت مصنفاته إلى متداولة في المدارس وبين العامة وغير متداولة[1]، والمتداولة ثلاثة قرِّر تدريسها وعرفت غالبا بـ«الزواهد الثلاث»، وقد تعرف بـ«الحواشي الثلاث الزاهدية»[2]، وهي:

١ ـ حاشية شرح المواقف للشريف الجرجاني[3]، واشتهرت عند الدارسين بـ«مير زاهد شرح المواقف»، وهي حاشية على الموقف الثاني في الأمور العامة فقط قدَّمها إلى السلطان عالمگير، وفي أنفاس العارفين: الظاهر أن تسويد هذه الحاشية كان بمساعدته حين قراءته وتبييضها في كابل[4].

وله عليها تعليقات، وقد كُتب عليها أيضا ما يقرب من ثلاثين حاشية[5].

---

(١) كما في أنفاس العارفين ٣٤، ونزهة الخواطر ٦ / ٣٠٧.

(٢) الآداب العربية ١٥٢.

(٣) طبع منها مرارا ما قرِّر تدريسه إلى نهاية المقصد الرابع من المرصد الأول، ففي المطبعة الأحمدية بدهلي سنة ١٢٩١هـ، ومع حاشية وحيد الزمان الحيدرآبادي عليها في المطبع العلوي بلكهنؤ سنة ١٢٩٦هـ و ١٣١٤هـ (فهرس الأزهرية ٣ / ١٥٩ و ١٨٣).

وذكرت في فهرس مكتبة الندوة ٢ / ٣٢١ نسخة منها ناقصة الأول كتبها محمد قيّم سنة ١٠٥٨هـ، وتنظر مخطوطات أخرى لها في الآداب العربية ٣٦٢.

(٤) أنفاس العارفين ٣٤، وربما يبدو من عبارته أن تبييضه لها في كابل كان بعد استقالته من الاحتساب وفي المرة الثانية، وهذا نصُّها بالفارسية: ظاهرا تسويد حاشية شرح مواقف بتقريب قراءة حضرت ايشان بود وتبييض آن در كابل؛ چون استعفاء منصب احتساب كردند بكابل رفته گوشه اختيار كردند.

(٥) ذُكر عدد منها في الثقافة الإسلامية في الهند ٢٣٧ ـ ٢٣٨، والآداب العربية ٣٦٥ ـ ٣٧٤.

٢ ـ حاشية شرح التهذيب للمحقق الدواني[1]، وعبروا عنها كثيرا بـ«مير زاهد ملا جلال»، وربما عرفت بـ«الحاشية الزاهدية الجلالية» أو «الدوانية»[2]، وأحال فيها على ثلاثة من كتبه حاشية شرح المواقف وشرح الرسالة المعمولة وحاشية شرح التجريد[3]، ولعل ذلك يدل على تأخر تأليفها عن تلك الثلاثة.

وله عليها تعليقات، وقد أربت حواشيها على الثلاثين[4].

٣ ـ شرح الرسالة المعمولة في التصور والتصديق للقطب الرازي وتعليقاتُه، وسأبحث عنه بالتفصيل.

وما لم يتداول منها أربعة:

٤ ـ حاشية شرح الهياكل للدواني[5].

---

(١) طبعت مرارا في ضمن مجموعات، فلأول مرة في مطبع نجم العلوم بلكهنؤ، وثانية في المطبعة العلوية بلكهنؤ سنة ١٢٦٤ هـ، وثالثة في نفس المطبعة سنة ١٢٩٣ هـ (اكتفاء القنوع ٢٠١، معجم المطبوعات ٢ / ١٩٨٣، فهرس الخديوية ٦ / ٨١، فهرس الآصفية ٣ / ٦٧٢ ـ ٦٧٣)، وللمرة الخامسة في المطبع اليوسفي بلكهنؤ أيضا سنة ١٣١١ هـ، وصوِّرت عن الأخيرة في دهلي سنة ١٣٣١ هـ وكابل ١٣٨٩ هـ، وهذه الطبعات كلها إلى آخر مبحث موضوع المنطق من مقدمته، وأما إلى أي موضع ألّف الزاهد حاشيته فلم أتوصل إلى اطلاع دقيق على ذلك، وإنما استطعت أن أعلم أن تأليفه أكثر مما طبع، كما قد أحال في القسم المطبوع ص ٦٣ على مبحث الكلي الطبيعي، ونقل في التحقيقات المرضية ١٢٢ عبارته في ذلك، وفي مصباح الدجى ٢٠٠ عن أواخر حاشيته على التصورات.

وفي معجم المطبوعات ٢ / ١٨٩٣ وفهرس الأزهرية ٣ / ٣٩٧ أنها طبعت في مدينة قازان سنة ١٣٠٥ هـ ـ ١٨٨٨م، وزاد في الأخير طبعة أخرى ضمن مجموعة سنة ١٣٢١ هـ.

وتنظر مخطوطات لها في الآداب العربية ٣٨٢.

(٢) الآداب العربية ١٧٠ وتعليقة مترجِمه ٣٨٢.

(٣) حاشية شرح التهذيب ٨٣ و ٩٧، قال عبد الحليم اللكهنوي في التحقيقات المرضية ٩: إن حاشيته على الحاشية الجلالية متأخرة عن حاشيته على الرسالة القطبية بزمان كثير.

(٤) ينظر عدد منها في الثقافة الإسلامية ٢٥٧ ـ ٢٥٨، والآداب العربية ٣٨٣ ـ ٤٠١.

(٥) غير مطبوعة، وأشير إلى مخطوطتين منها في الآداب العربية ٣٨٢.

وعليها حاشية لعبد الحي بن عبد الحليم اللكهنوي سمَّاها تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلّق بشرح الهياكل[1].

٥ ـ حاشية شرح التجريد للأصفهاني[2]. ذكرنا إحالته عليها في حاشيته على شرح التهذيب.

٦ ـ تفسير القرآن[3].

٧ ـ رسالة في تحقيق ماهية العدد[4].

موقف العلماء و الدارسين من كتبه

قلنا آنفا إن الثلاثة الأولى من كتب الزاهد مما كان يدرس في الديار الهندية برهة طويلة من الزمن، ولسنا ندري من أي عهد تقرَّر تدريسها، ولكن اشتهر أن الشيخ نظام الدين السهالي (ـ١١٦١هـ) وضع منهاجا جديدا في دروس الهند تلقَّاه الناس بالقبول وساد وانتشر بجميع موادِّه حتى العصر الأخير؛ وقد قرَّر فيه أن آخر ما يقرأ في المنطق حاشيتا الزاهد على الرسالة المعمولة وشرح التهذيب، وآخر ما يقرأ في الكلام حاشيته على الأمور العامة من شرح المواقف[5]. وذلك

(١) ذكرها في خاتمة حاشيته مصباح الدجى ٣٧٤ وقال: كتبتها أقلَّ من النصف ولما صرفت عنان القلم إلى هذه الحواشي فات مني إتمامها وأرجو من الله أن يوفقني الآن لاختتامها، وتنظر أيضا في آثار الأول ٢٣ ـ ٢٤، ونزهة الخواطر ٨ / ٢٣٧ وفيه أنه لم يتمّها.

(٢) الثقافة الإسلامية في الهند ٢٣٥.

(٣) الآداب العربية ٢٧٧، ملحق بروكلمن ٢ / ٦٢٢، الأعلام ٧ / ٦٥، وفي الأخيرين أنه بالفارسية.

(٤) ذكرها ونقل عنها عبد الحليم في التحقيقات المرضية ١٢٤ و ١٢٥ وابنه عبد الحي في مصباح الدجى ٣٥٣.

(٥) الثقافة الإسلامية في الهند ١٦، وينظر أيضا رود كوثر ٦٠٥ و ٤٧٥ ويبدو منه أنها مما كان يدرَّس في زمانه أي في أواخر القرن الماضي.

مما أمضاه عبد الأعلى اللكهنوي (ـ١٢٠٧هـ) من أحفاده، واعتقد أن من كتب المعقول التي ينبغي تدريسها للطلبة حواشي الزاهد على الرسالة المعمولة وشرح التهذيب وشرح المواقف[1].

وقد كان يفتخر وهاج الدين بن قطب الدين الگوپاموي بأن أبيه (ـ١١٦٠هـ) أسنَدَ مصنفات الزاهد الهروي عن شيخه محمد صالح البنگالي تلميذِ الزاهد[2]. وكان أبو الحسن المنطقي (ـ١٢٩٣هـ) يديم النظر يوميا في حواشي الزاهد ومطالبها ومشكلاتها، وتفاضَلَ في مناظرته مع تقي علي الكاكوروي (ـ١٢٩٠هـ) بأنه طالَعَ تسع حواش للزاهد مرات عديدة وقابَلَه الكاكوروي بأنه طالع إحدى عشرة أو اثنتي عشرة من حواشيه[3].

وأخيرا نرى صاحب نزهة الخواطر يقول في ترجمة أستاذه فضل الله بن نعمة الله اللكهنوي (ـ١٣١٢هـ): كان ملازما لتدريس المنطق والحكمة لاسيما الزواهد الثلاث[4]، يعني حواشي الزاهد الثلاث على الرسالة المعمولة وشرح التهذيب وشرح المواقف.

وإلى جانب ذلك كله فإنهم لم يقتصروا على النظر في موادها والبحث عن أفكاره ومبانيه فحسب، بل اهتموا بحواشيها القيّمة أيضا وما تضمَّنته من تفهُّم وتحليل لنظرياته، فكتبوا عليها وتباحثوا فيها، ومن هذا القبيل تلك المراسلات العلمية حول مباحث غلام يحيى البهاري في حاشيته على شرح الرسالة المعمولة؛ التي جرت بين العلمين الكبيرين عبد الحي بن عبدالحليم اللكهنوي (ـ١٣٠٤هـ)

---

(١) نزهة الخواطر ٧/ ٢٣٢ـ٢٣٣ عن رسالته في التاريخ المسماة بالرسالة القطبية.

(٢) نزهة الخواطر ٦/ ٣٢١.

(٣) مواهب القلندر ١٢ـ١٣.

(٤) نزهة الخواطر ٨/ ٣٦٥.

وعبدالحق بن فضل حق الخيرآبادي (ـ١٣١٨هـ) في صورة تعليقات عليها وأدّت إلى أربعة تأليفات لعبد الحي في هذا الشأن[١]، قال في نزهة الخواطر عند ترجمته: كان ذا عناية تامة بالمناظرة؛ ينبّه كثيرا في مصنفاته على أغلاط العلماء، ولذلك جرت بينه وبين العلامة عبد الحق بن فضل حق الخيرآبادي مباحثات في تعليقات حاشية الشيخ غلام يحيى على شرح الرسالة المعمولة، وكان الشيخ عبد الحق يأنف من مناظرته ويريد أن لا يذاع ردّه عليه[٢].

ونحن لا نشك أن ما جاء في تراجم كثير من علماء الهند بعد الزاهد الهروي من قراءة الكتب الدراسية أو المختصرات أو المطولات على فلان وفلان قد حوى قراءة شيء من كتبه الثلاثة المتداولة، غير أنا حصلنا على مجموعة من الأقوال تشرح لنا علاقتهم بهذه الكتب خاصة كقراءتها أو كتابتها أو قراءة حواشيها، وتوقفنا على مكانتها الدراسية في تاريخ التعليم لتلك البلاد ومدى اعتناء علمائها بها، ولذا نودّ نقلها هنا حسب وفيات أصحابها:

١ـ علي محمد خان الكتيهري (ـ١١٦٢هـ)، قرأ الكتب الدراسية إلى السلّم والزاهدين على أساتذة عصره[٣].

٢ـ عليم الله بن عبد الرشيد اللاهوري (ـ١١٧٦هـ)، قرأ على الشيخ محمد أفضل الشاهپوري المنطقي شرح التهذيب للمولى جلال الدين الدواني مع حاشية الحكيم الفيلسوف ميرزا زاهد الهروي[٤].

٣ـ باسط علي بن محمد ماه الإله آبادي (ـ١١٩٦هـ)، لازم الشيخ صفة الله

---

(١) تنظر مقدمة تأليفه الأخير علم الهدى ٣٧٦، وسيأتينا التعريف بحواشيهما.

(٢) نزهة الخواطر ٨/ ٢٣٦.

(٣) نزهة الخواطر ٦/ ١٨٩.

(٤) سلك الدرر ٣/ ٢٦١، نزهة الخواطر ٦/ ١٩٠.

الخيرآبادي (ـ١١٥٧هـ) وقرأ عليه شرح المواقف وحاشية الزاهد على الأمور العامة[١].

٤ ـ تفضّل حسين بن أسد الله اللكهنوي (ـ١٢١٥هـ)، درس حاشية الزاهد على شرح المواقف عند الشيخ محمد حسن بن غلام مصطفى اللكهنوي (ـ١١٩٩هـ)[٢].

٥ ـ أمين الدين بن حميد الدين الكاكوروي (ـ١٢٥٣هـ)، درس حاشيتي الزاهد على الرسالة المعمولة وشرح التهذيب عند الشيخ محمد أعلم السَّنديلوي (ـ١١٩٨هـ)[٣].

٦ ـ نجف علي الحسيني النونهروي الغازيپوري (ـ١٢٦١هـ)، حرَّر بقلمه وقرأ جميع الكتب الدراسية من مقدمات الصرف إلى حاشية الزاهد الهروي على شرح المواقف[٤].

٧ ـ حسين بن رمضان علي النونهروي (ـ١٢٧١هـ)، قال في التكملة: قرأ بعد استغنائه عن التعلم حاشية القاضي محمد مبارك على حاشية الزاهد على شرح المواقف بدقة كاملة، رأيتها قد حازت اهتمامه وكتب عليها فوائد عديدة[٥].

٨ ـ صبغة الله بن محمد غوث المِدْراسي (ـ١٢٨٠هـ)، درس حاشية الزاهد على شرح المواقف عند الشيخ علاء الدين بن أنوار الحق اللكهنوي (ـ١٢٤٢هـ)[٦].

---

(١) الروض الأزهر ١٧٥، الانتصاح ١٣، نزهة الخواطر ٦/ ٤٣.

(٢) تذكرة الناروي ٣٦، نزهة الخواطر ٧/ ١١٠.

(٣) نزهة الخواطر ٧/ ٨٤.

(٤) تكملة نجوم السماء ١/ ٤٩.

(٥) تكملة نجوم السماء ١/ ١٣٥.

(٦) نزهة الخواطر ٧/ ٢١٩.

٩ ـ محمد سلامة الله بن بركة الله البَدايوني (ـ ١٢٨١هـ)، حضر عند محمد مجد الدين لتكميل وتحقيق الكتب الدراسية المتعارفة من الزواهد الثلاث وغيرها كما قال هو نفسه في ترجمته[1].

١٠ ـ علي كبير بن علي جعفر الإله آبادي (ـ ١٢٨٥هـ)، درس حاشيتي الزاهد على شرح التهذيب والرسالة المعمولة عند الشيخ نصير الدين بن رضي الدين الإله آبادي[2].

١١ ـ تقي علي بن تراب علي الكاكوروي (ـ ١٢٩٠هـ)، كان له اليد الطولى في الكتابة؛ فإن أكثر الكتب الدراسية ومنها حاشية الزاهد على شرح المواقف موجودة بخطه[3].

١٢ ـ بشير الدين بن كريم الدين القنّوجي (ـ ١٢٩٦هـ)، قرأ بعض رسائل المنطق كشرح الرسالة المعمولة على المولوي محمد حسن البريلوي، وقرأ شرح التهذيب للدواني وحاشيته للزاهد على المولوي محمد علي ابن أخت المفتي شرف الدين[4].

١٣ ـ نعمة حسين بن ولاية حسين الجونپوري (المولود ١٢١٧هـ)، درس حاشيتي الزاهد على الرسالة المعمولة وشرح التهذيب عند الشيخ عطا حسنَيْن البنارسي[5].

---

(١) نقله الناروي في تذكرته ٧٧.

(٢) نزهة الخواطر ٧/ ٣٣٣.

(٣) مواهب القلندر ١٨.

(٤) نزهة الخواطر ٧/ ١٠٠، وفيه ٧/ ٢٠٧ عند ترجمة شرف الدين الرامپوري (ـ ١٢٦٨هـ) أن ممن تخرَّج عليه الشيخ محمد علي الرامپوري والشيخ محمد حسن البريلوي.

(٥) نزهة الخواطر ٧/ ٥٠٦.

١٤ ـ محمد علي بن خواص الرامپوري (القرن ١٣هـ)، كانت مباحث السيد الزاهد في حواشيه على لسانه[١].

١٥ ـ علي عباس بن إمام علي الجرياكوتي (ـ١٣٠٢هـ)، قرأ حاشية الزاهد على الرسالة المعمولة[٢].

١٦ ـ عبدالحي بن عبدالحليم اللكهنوي (ـ١٣٠٤هـ)، قرأ حاشية الزاهد على الرسالة المعمولة، وألّف عند قراءته إياها حاشيته هداية الورى إلى لواء الهدى على ما قال في مقدمته[٣].

١٧ ـ صديق حسن بن أولاد حسن القنّوجي (ـ١٣٠٧هـ)، قرأ حاشية الزاهد ؟ وحواشيها وشرح المواقف على المفتي صدر الدين الدهلوي (ـ١٢٨٥هـ)[٤].

١٨ ـ محمد بشير بن بدر الدين السَّهسوانى (ـ١٣٢٣هـ)، قرأ الزواهد على المفتي واجد علي بن إبراهيم البنارسي (ـ١٢٧٦هـ)[٥].

١٩ ـ النواب علي قاسم خان (ـ١٣٣٠هـ)، قرأ «مير زاهد» ؟ على السيد مرتضى النونهروي[٦].

٢٠ ـ أنوار الله بن شجاع الدين الحيدرآبادي (ـ١٣٣٦هـ)، درس حاشية الزاهد على الرسالة المعمولة مع تعليقات البهاري عليها عند عبد الحي بن

---

(١) نزهة الخواطر ٧/٤٥٢.

(٢) كذا يبدو من تذكرة الناروي ١٤٤.

(٣) هداية الورى ١٣٦.

(٤) نزهة الخواطر ٨/١٨٨.

(٥) نزهة الخواطر ٨/٤١٥.

(٦) مطلع أنوار ٣٦٥، ولعل المراد بـ «مير زاهد» عند الإطلاق شرح الرسالة المعمولة.

عبدالحليم اللكهنوي، وفي الوقت نفسه ألّف عبد الحي حاشيته مصباح الدجى على حاشية البهاري كما ذكر في مقدمته[1].

٢١ ـ محمد فاروق بن علي أكبر الچرياكوتي (القرن ١٤هـ)، درس حاشية الزاهد على شرح التهذيب عند أبي الحسن المنطقي (ـ١٢٩٣هـ)[2].

٢٢ ـ محمد بن عيسى البكنوي (القرن ١٤هـ)، درس حاشية الزاهد على الرسالة المعمولة مع حاشيتها لغلام يحيى عند المفتي لطف الله بن أسد الله الكوئلي (ـ١٣٣٤هـ)، وقرأ شرح التهذيب للدواني وشرح المواقف للجرجاني مع حاشيتهما للزاهد على القاضي بشير الدين القنّوجي (ـ١٢٩٦هـ)[3].

٢٣ ـ عبد الحي بن فخر الدين الحسيني (ـ١٣٤١هـ) صاحبُ نزهة الخواطر، قال: قرأتُ حاشية غلام يحيى على شرح الرسالة على فضل الله بن نعمة الله اللكهنوي (ـ١٣١٢هـ)[4].

(١) مصباح الدجى ١٤٦.

(٢) تذكرة الناروي ٢٠٧.

(٣) نزهة الخواطر ٨/ ٣٩٨.

(٤) نزهة الخواطر ٨/ ٣٦٥.

الكتاب

عنوانه

عرف هذا الكتاب في كثير من مصادر ترجمة الزاهد الهروي بزيادة كلمة «الحاشية» على أحد عنواني متنه المعروفين: «حاشية رسالة التصور والتصديق» و«حاشية الرسالة القطبية»، وربما قيل: «شرح الرسالة القطبية»[1]، وجاء في بعض المراجع الحديثة باسم «حاشية التصورات والتصديقات»[2]، أو «شرح رسالة ...»[3]، غير أن «التصورات والتصديقات» مما تداول إطلاقه على قسمي المنطق من شرح الشمسية للقطب الرازي.

ولكن شهرته الغالبة في الهند جعلته يعرف هناك في الأكثر بما أخذ فيه اسم مؤلّفه مع دلالة على رسالة القطب الرازي طلباً للاختصار وسهولة التعبير، فقد اشتهر بـ«مير زاهد رساله»، كما أطلق عليه «التعليقات الزاهدية على الرسالة القطبية»[4] و«الحواشي الزاهدية المتعلّقة بالقطبية»[5] و«الحاشية القطبية

---

(١) اكتفاء القنوع ٢٠١، وطبع مصدَّرا به في إستامبول سنة ١٣١٠هـ.

(٢) هدية العارفين ٢ / ٣٠١، معجم المؤلفين ١٠ / ٥.

(٣) معجم المطبوعات ٢ / ١٨٩٣ و ١٩٨٥، الأعلام ٧ / ٦٥، معجم المؤلفين ١٠ / ١٩٢.

(٤) طبع بهذا العنوان في كانپور سنة ١٢٧١هـ.

(٥) عنوان لطبعتي ١٣٠١هـ و ١٣١١هـ في لكهنو.

الزاهدية»[1] و«الحاشية الزاهدية القطبية»[2] أو «الرسالة الزاهدية على الرسالة القطبية»[3] وما أشبه ذلك من أجزائها وتراكيب أخرى.

وقد عبّر عنه المؤلف في حاشيته على شرح التهذيب بـ«حواشي الرسالة المعمولة في التصور والتصديق»، كما جاء التعبير عنه في نفس الشرح بـ«التعليق» وفي تعليقاته بـ«الحاشية»[4]، مما يظهر منه أن ليس له نظر خاص إلى اسم معين، وما نرجّحه أن نأخذ عنوان «الشرح» من قوله في بداية الكتاب: «فأردت شرح أسرارها وخفياتها» ونضيفه إلى «الرسالة المعمولة في التصور والتصديق» الذي اخترناه عنوانا للمتن في مقدمة تحقيقه.

نسبته و تاريخ تأليفه

إن كتابنا هذا من الكتب التي لا مجال لأي شك في نسبتها إلى مؤلّفيها، فقد أغنانا عن ذكر شيء من الكثير من الشواهد القاطعة على ذلك اشتهارُه لدى كل باحث له إلمام بالثقافات الإسلامية في الهند.

وأما تاريخ تأليفه فلم يذكره المؤلف ولم أستطع تحديده بما ظهر لي من القرائن، وإنما ذهبت أظنه ـ رغما لدقته وغموضه ـ من أوائل تصانيفه؛ لأننا لانرى فيه ذكرا لسائر كتبه في حين أنه أحال عليه في حاشيته على شرح التهذيب كما قدمنا[5]، ويحقق ذلك دعاء الزاهد في مقدمته لنفسه وأبيه: «صانهما الله عن

(١) الآداب العربية ١٧٠، وأثبت على وجه الورقة الأولى من مخطوطة طهران وختمت به.

(٢) تعليقة مترجم الآداب العربية ٣٨٢.

(٣) اكتفاء القنوع ١٩٨.

(٤) حاشية شرح التهذيب ٨٣، وهذا الكتاب ١٤٠، ٢٢٤، ٢٤٥، ٢٨٠.

(٥) وفي التحقيقات المرضية ٩ عند البحث عن النظرين للزاهد أيهما محقّق عنده: إن

←

شر كل غبي وغوي»، فإن فيه دلالة ظاهرة على أنه ألف كتابه في حياة أبيه قبل سنة ١٠٦١هـ التي توفي فيها؛ أي قبل وفاته بأكثر من أربعين عاما.

تقدير العلماء له

لقد حاز تأليف الزاهد هذا نصيبا وافرا من المدح لدى علماء الهند، إلى جانب ما عرفنا من دراسته والتعليق عليه، ففي حاشية البهاري إشارات تشعر بتعظيمه؛ قال: ثم رأيت في تعليقات السيد الزاهد على الرسالة القطبية، من المغلقات ما يضيّق القرائح الذكية، ريثما لم يحم أحد حوم ارتفاع سُدفته، و لم يضع بشر مصباحا دون عتبته. فاختلج في صدري أن أكدح فيما يغنيه عن المفتاح بالافتتاح، و يبعد عن المصباح بالإصباح، إلا أن قلة بضاعتي قد يثبّطني عن التجاسر على هذا المرام، وضيق باعتي يعوّقني عن الانتصاب في هذا المرام[1].

وقال عبد العلي اللكهنوي في حاشيته: وكانت الحواشي المتعلّقة بالرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق... مشهودا لها بالإجادة، مشمولة على ما عجزت عنه العقول الوقادة، مشتملة على تدقيقات بديعة، ومحتوية على تحقيقات منيعة، بيد أنه كان فرائدها مقصورات في الخيام إلى الآن، لم يطمثهن إنسٌ ولا جان، وفرائدها بعد مستورات تحت الأصداف في قعر البحار، لم يغُص عليه الغوّاصون إلى هذه الأدوار[2].

←

حاشيته على الحاشية الجلالية متأخرة عن حاشيته على الرسالة القطبية بزمان كثير، فاحتمال التحقيق ليس إلا لما اندرج في حاشيته على الحاشية الجلالية. وأما ما في هذه الحاشية فهو في أول الفكر وبادئ النظر لا بعد إمعان النظر وتعمّق الفكر.

(١) لواء الهدى ٨٥.

(٢) حاشيته على شرح الرسالة ٤.

وجاء في شرح ارتضا علي خان عليه: فلما كانت الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية محتوية من الحقائق العلمية على أسناها، منطوية من الدقائق الفلسفية على أجلاها، بيد أنها صارت لغاية الإيجاز، نازلة منزلة الألغاز، بحيث يتعذّر أن يخوض في بحار معانيها إلا واحد بعد واحد، ويتعسّر أن يكون موردا لكل وارد، فعلّق عليه مشاهير ديارنا من الفضلاء... فأبرزوا الجواهر المكنوزة في صخور عباراتها، وأظهروا جلائل الأسرار عن أستار إشاراتها...[1].

ووصفه عبد الحليم اللكهنوي في بداية حاشيته بأنه حاشية قليلة المباني، كثيرة المعاني[2].

وذكره في كشف الحجب عند ذكر الرسالة نفسها مرتين، وقال: علق عليها ميرزاهد الهروي حاشية في غاية الدقة والغموض، ووصفها في المرة الأخرى بأنها مشهورة بين الطلبة[3].

وفي الثقافة الإسلامية: حاشية السيد الزاهد على الرسالة القطبية في مبحث العلم، وهو من أجزاء الحكمة ولكنهم يعدُّونها في كتب المنطق[4].

حواشيه

أشرنا أكثر من مرة إلى ما كُتب من الحواشي والتعليقات المتوافرة على كتب الزاهد الثلاثة وخاصة على شرح الرسالة المعمولة، ولعلنا لانبتعد عن الواقع إذا قلنا ههنا ما قلناه في قراءة كتبه الثلاثة، فإنا نجد في تراجم غير قليل من علماء

---

(١) شرح الزاهدية ٢.

(٢) التحقيقات المرضية ٣.

(٣) كشف الحجب ٢٤٧ و ٤١٥.

(٤) الثقافة الإسلامية ٢٥٨.

تلك البلاد بصورة إجمالية أنهم كتبوا أو علّقوا على الكتب الدرسية أو كثير منها، وهذا ونحوه ربما يتضمن التعليق على شيء من الكتب الثلاثة للزاهد.

ونحن قد حاولنا هنا أن نذكر تلك الحواشي المسلمة التي وقفنا عليها أو على تصريح بها في مصدر من المصادر، وقد بلغت الأربعين[1]، وأكثرها بل لعل جميعها لم يتجاوز أوائل شرح الرسالة التي هي مباحث حكمية تدور حول العلم وماهيته[2]؛ عدا تعليقات الزاهد نفسه على كتابه كما سيأتي وصفها، وتحتوي تلك الحواشي غالبا على تعليق وشرحٍ كثير من هذه التعليقات إلى الموضع الذي ذكرناه.

١ ـ حواشي وتعليقات الزاهد على شرحه، وتعرف غالبا بالمِنهيّات، كتبها الزاهد على جميع مباحث الكتاب، غير أنها لم تكن تدوَّن باستقلال؛ بل جاءت متفرقة على نسخ الشرح مختومة بـ«منه»، ولذا لم أقف على جميعها كما سيأتي. ونعيد هنا أن سائر حواشي الكتاب تتضمن الشرح لأوائل هذه التعليقات بنقل عباراتها تماما أو قسم منها أو بعنوان «قوله فيها:...».

٢ ـ حاشية للقاضي مبارك بن دائم الگوپاموي (ـ١١٦٢هـ)[3].

٣ ـ حاشية لكمال الدين بن محمد دولة السّهالوي (ـ١١٧٥هـ)[4].

---

(١) في خاتمة الطبع لحاشية عبد العلي اللكهنوي ٥٩: لما كانت الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية محتوية على الرموز والأسرار، اعتنى بتداولها وتحشيتها الأفاضل الأخيار، حتى وجدت حواشيها قريبة من الأربعين، ألّفها أهل البلاد والكاملين.

(٢) تنتهي هذه المباحث بقول الزاهد ص ١٢٥: «إذ ههنا تحيّرت الأفهام واختلفت الأقوام وزلت الأقدام».

(٣) الروض الأزهر ١٧٤، الانتصاح ١٤، نزهة الخواطر ٦/ ٢٤٨.

(٤) ذكرها في مصباح الدجى ١٥٢ مما ألف قبل حاشية البهاري.

٤ ـ لواء الهدى في الليل والدجى لغلام يحيى بن نجم الدين البهاري (ـ ١١٨٠هـ)[١]، ألفها إلى قول الزاهد: «فالمراد بحصول الصورة»[٢] قائلا: هذا آخر ما تيسّر لي إلى الآن في شرح هذا الكلام، والله أرجو أن يوفقني للإتمام حتى نختم بالصواب[٣]. وقال عبد الحي اللكهنوي في خاتمة حاشيته عليها: بقي هذا المرجوّ في حيّز الرجاء ولم يمهله الأجل لشرح ما بقي من الكلام، ثم حكَى أنه كان في ابتداء عمره غائصا في بحار المعقولات... ودخل في آخر عمره في السلسلة النقشبندية وترك الاشتغال بالمعقولات بالكلية حتى إنه لما عاد إلى لكهنؤ أحضر بعضُ طلبة العلم حاشيته هذه عنده وسأل عن حل بعض المواضع فلم يقدر على جوابه[٤]. وقال الناروي: إنها متداولة عند علماء العصر[٥]. وفي نزهة الخواطر: هي حاشية دقيقة تلقّاها العلماء بالقبول وأدخلوها في برنامج الدرس[٦].

---

(١) طبعت عدة مرات مع شرح الزاهد وفي ضمن مجموعات، ففي سنة ١٢٧١هـ بالمطبعة المحمدية في كانپور، وسنة ١٢٨٧هـ بالمطبع النظامي في كانپور أيضا كما في اكتفاء القنوع ٢٠١ ومعجم المطبوعات ٢ / ١٩٨٥، وسنة ١٢٩٤هـ كما في فهرس الآصفية ٣ / ٦٦٨ ـ ٦٦٩، وسنة ١٣٠١هـ بمطبعة أنوار محمدي في لكهنؤ، وسنة ١٣١١هـ بمطبعة نجم العلوم في لكهنؤ أيضا، وسنة ١٣٠٩ و ١٣٢١هـ بالهند كما في فهرس الأزهرية ٣ / ٤٣٥، وأشير إلى عدة مخطوطات لها في الآداب العربية ٢٨٣.

(٢) شرح الرسالة المعمولة ١١٤.

(٣) لواء الهدى ١٣٤.

(٤) مصباح الدجى في لواء الهدى ٣٧٤، ونقلها عنه أيضا في نزهة الخواطر ٦ / ٢١٦.

(٥) تذكرة علماء هند ١٥٩.

(٦) ٦ / ٢١٦، وجاء في الثقافة الإسلامية ١٧: إن الناس أضافوا إلى الدرس النظامي كتبا أخرى من غير فكرة ولا روية، وظنوا أنها داخلة في نظام الدرس، فأضافوا في المنطق حاشية غلام يحيى على مير زاهد رساله.

وقد اتخذت هذه الحاشية بدورها أساسا لعدة حواش، وقفتُ منها على ما يلي:

- بدر الدجى في شرح لواء الهدى لعليم الدين بن عظيم الدين الشاهجهانپوري (-؟)، فرغ من تأليفه سنة ١٢٠٩هـ[١].

- شمس الضحى لإزالة الدجى عن لواء الهدى لتراب علي بن شجاعة علي اللكهنوي (-١٢٨١هـ)[٢].

- التكملة العلى للواء الهدى لتراب علي اللكهنوي أيضا[٣].

- حاشية عليها لخليل الرحمن بن عرفان الرامپوري (-؟)[٤].

- حاشية عليها لمحمد سعيد بن واعظ علي العظيم آبادي (-١٣٠٤هـ)[٥].

- هداية الورى إلى لواء الهدى لعبد الحي بن عبد الحليم اللكهنوي (-١٣٠٤هـ)[٦]، وهي حاشية قديمة له كتبها إلى قول البهاري: «فلا تتجاوز

---

(١) مطبوع بالهند كما في فهرس الأزهرية ٣٤٨/٣.

(٢) تذكرة الناروي ٣٥، نزهة الخواطر ١٠٥/٧، الثقافة الإسلامية ٢٥٨.

(٣) تذكرة الناروي ٣٥، نزهة الخواطر ١٠٥/٧.

(٤) نزهة الخواطر ١٦٠/٧.

(٥) نزهة الخواطر ٤٣١/٨، الثقافة الإسلامية ٢٥٩.

(٦) عرّف عبد الحي نفسه بحواشيه في مقدمة حاشيته علم الهدى ٣٧٦، وتنظر أيضا في تذكرة الناروي ١١٦ وآثار الأول ٢٣ ونزهة الخواطر ٢٣٧/٨ والثقافة الإسلامية ٢٥٩، وطبعت مع شرح الرسالة ولواء الهدى في لكهنؤ بمطبعة أنوار محمدي سنة ١٣٠١-١٣٠٢هـ ومطبعة نجم العلوم سنة ١٣١١هـ، وطبعت حاشيتاه مصباح الهدى ونور الهدى مع شرح الزاهد وحاشية البهاري قبل ذلك في كانپور سنة ١٢٨٧هـ كما في معجم المطبوعات ١٩٨٥/٢ واكتفاء القنوع ٢٠١ ويبدو من فهرس الآصفية ٧٠٤/٤-٧٠٥ أن في هذه المجموعة أيضا حاشيته القديمة هداية الورى، وطبعت حواشيه الثلاث ضمن مجموعة في الهند سنة ١٣٢١هـ كما في فهرس الأزهرية ٤٣٩/٣ و٤٤٨.

الأربعة عند أحد»[1]، وفرغ من تأليفها سنة ١٢٨٠هـ[2].

ـ مصباح الدجى في لواء الهدى لعبد الحي اللكهنوي أيضا[3]، وهي حاشية كبيرة جديدة على جميع مباحث البهاري، فرغ منها سنة ١٢٨٦هـ[2].

ـ نور الهدى لحملة لواء الهدى، حاشية أجدّ لعبد الحي أيضا[3] إلى نفس الموضع الذي ألّف هداية الورى، فرغ منها سنة ١٢٨٧هـ[2]، وله حاشية على نور الهدى سمّاها عَلَم الهدى على حواشي نور الهدى[3] وصنّفها سنة ١٣٠٢هـ[2].

ـ حاشية عليها لعبد الحق بن فضل حق الخيرآبادي (ـ١٣١٨هـ)[4].

ـ حاشية عليها للسيد مرتضى النجفي الرضوي (ـ١٣٢٣هـ)، ألّفها في صغره[5].

ـ حاشية عليها لمحمد كمال بن كريم الدين العلي پوري (ـ١٣٢٤هـ)[6].

ـ حاشية عليها لعلي أصغر الفيض آبادي ؟[7].

---

(١) لواء الهدى ١٣٠، وهو واقع في تعليقته على قول الزاهد في شرح الرسالة ١١١: «لأن الأجزاء المقدارية».

(٢) تنظر نهايات حواشيه: هداية الورى ١٤٤ مصباح الدجى ٣٧٤ نور الهدى ٤٠٤ وعلم الهدى بهامش الأخيرة ٣٩٩، وذكرها أيضا في الثقافة الإسلامية ٢٥٩.

(٣) ينظر الهامش ٦ في الصفحة السابقة.

(٤) تذكرة الناروي ١١٠، نزهة الخواطر ٨/ ٢٢٤، الثقافة الإسلامية ٢٥٩، وطبعت على الحجر سنة ١٢٧٨هـ كما في فهرس الأزهرية ٣/ ٣٧٧، وفي فهرس الآصفية ٣/ ٦٦٨ـ ٦٦٩: حاشية عبد الحق الخيرآبادي على مير زاهد وغلام يحيى طبع ١٣١٤هـ، وورد في اكتفاء القنوع ١٩٨ ومعجم المطبوعات ١/ ٨٠٧ تعليقات على حواشي مير زاهد على القطبية لعبد الحق الحيدرآبادي !؟ طبعت في كانپور سنة ١٢٧٧هـ.

(٥) تكملة نجوم السماء ٢/ ٢٢٧.

(٦) نزهة الخواطر ٨/ ٤٥٣.

(٧) الثقافة الإسلامية ٢٥٩.

ـ حاشية عليها لفيض أحمد بن الشيخ محمد ؟ [1].

٥ ـ حاشية لأحمد عبد الحق بن محمد سعيد اللكهنوي (ـ١١٨٧هـ) [2].

٦ ـ التعليقات النورية على حاشية الزاهد على الرسالة القطبية لغلام نور بن سعد الله الأورنك آبادي (ـ١١٨٩هـ) [3].

٧ ـ رسالة في تأويل لفظ «كأن» الذي استعمله الزاهد الهروي في شرحه على الرسالة المعمولة [4] لقمر الدين بن منيب الله الأورنك آبادي (ـ١١٩٣هـ) [5].

٨ ـ حاشية لمحمد ولي بن غلام مصطفى اللكهنوي (ـ١١٩٨هـ) [6].

٩ ـ حاشية لمحمد حسن بن غلام مصطفى اللكهنوي (ـ١١٩٩هـ) [7].

١٠ ـ حاشية للقاضي أحمد علي بن فتح محمد السنديلوي (ـ١٢٠٠هـ) [8]، ألفها سنة ١١٦٩هـ [9].

---

(١) الآداب العربية ٤٠٠ مع الإشارة إلى مخطوطتين لها.

(٢) تذكرة الناروي ١٣، نزهة الخواطر ٦/ ٢٨، الثقافة الإسلامية ٢٥٨.

(٣) نزهة الخواطر ٦/ ٢١٥، الذريعة ١٧/ ١٥٦ ـ ١٥٧ قال: رأيتها عند السيد إبراهيم بن محمد شبّر النجفي.

(٤) في بداية الشرح ص ٩١.

(٥) نزهة الخواطر ٦/ ٢٣٩، وله حاشيتان منوطتان بكتابه مظهر النور يبحث فيهما عن نظرية الزاهد في دفع الشبهة المعروفة في العلم؛ أوردهما آزاد في سبحة المرجان ٧٠ و ٧٥.

(٦) تذكرة الناروي ٢١٩، آثار الأول ٣٣، نزهة الخواطر ٦/ ٣٦٢، الثقافة الإسلامية ٢٥٨.

(٧) تذكرة الناروي ١٨٥، آثار الأول ١١، نزهة الخواطر ٦/ ٢٩٧، الآداب العربية ٣٨٩ مع الإشارة إلى مخطوطات لها.

(٨) تذكرة الناروي ٢٠، نزهة الخواطر ٦/ ٢٨، الثقافة الإسلامية ٢٥٨، الآداب العربية ٣٨٨ مع الإشارة إلى مخطوطات لها، وذكرها في مصباح الدجى ١٥٢ مما ألف قبل حاشية البهاري، ومنها نسخة في مكتبة ندوة العلماء برقم ١٢٤٥ كتبت سنة ١١٧٥هـ كما في فهرسها ٢/ ٤٩٣ ـ ٤٩٤.

(٩) فهرس الآصفية ٤/ ٦٢١.

١١ ـ حاشية لعبد الغني بن درويش محمد البدايوني (ـ ؟) [١].

١٢ ـ حاشية لمحمد بركة بن عبد الرحمن الإله آبادي (ـ ؟) [٢].

١٣ ـ حاشية لمحمد عظيم بن كفاية الله الگوپاموي الملانوي (ـ ؟) [٣].

١٤ ـ حاشية للقاضي مربي الحسيني البهانوي (ـ ؟) [٤].

١٥ ـ حاشية لنعيم الله بن غلام قطب الدين البَهْرَائچي (ـ ١٢١٨هـ) [٥].

١٦ ـ حاشية لحيدر علي بن حمد الله السنديلوي (ـ ١٢٢٥هـ) [٦].

١٧ ـ حاشية لعبد العلي بن نظام الدين اللكهنوي المعروف بـ«بحر العلوم» (ـ ١٢٢٥هـ) [٧].

وقد كتبت عليها حاشيتان:

ـ كشف المكتوم في حاشية بحر العلوم لعبد الحليم بن أمين الله اللكهنوي (ـ ١٢٨٥هـ) [٨].

---

(١) نزهة الخواطر ٦ / ١٥٥.

(٢) نزهة الخواطر ٦ / ٢٩٢، الثقافة الإسلامية ٢٥٨.

(٣) نزهة الخواطر ٦ / ٣٣٣، الثقافة الإسلامية ٢٥٨، الآداب العربية ٣٨٨ مع الإشارة إلى مخطوطات لها، وذكرها في مصباح الدجى ١٥٢ مما ألّف قبل حاشية البهاري.

(٤) نزهة الخواطر ٦ / ٣٦٨.

(٥) نزهة الخواطر ٧ / ٥٠٨ قال: ولم تطبع.

(٦) تذكرة الناروي ٥٤، نزهة الخواطر ٧ / ١٥٣، الثقافة الإسلامية ٢٥٨، مطلع أنوار ٢١٢، وذكرها في مصباح الدجى ١٥٢ مما ألّف قبل حاشية البهاري.

(٧) حدائق الحنفية ٤٦٧، تذكرة الناروي ١٢٣، آثار الأول ٢٤، نزهة الخواطر ٧ / ٢٨٦، الثقافة الإسلامية ٢٥٨ وفيه ص ١٧ أنها مما أضيف أخيرا وفي بعض المدارس إلى الدرس النظامي من غير فكرة ولا روية، الآداب العربية ٣٩٢ مع الإشارة إلى طبعها ومخطوطات لها. وقد طبعت في المطبع العلوي بلكهنؤ سنة ١٢٩٣هـ (اكتفاء القنوع ١٩٨: لكهنؤ ١٢٩٢هـ، معجم المطبوعات ١ / ٥٣١: دهلي ١٢٩٢هـ).

(٨) حدائق الحنفية ٤٨٥، تذكرة الناروي ١١٣، نزهة الخواطر ٧ / ٢٤٨، الثقافة الإسلامية ٢٥٩، وطبعت بهامش حاشية بحر العلوم في المطبع العلوي سنة ١٢٩٣هـ.

ـ حاشية أخرى عليها لمحمد أحسن بن شجاعة علي الگيلانوي (ـ ١٣٠١هـ) [١].

١٨ ـ حاشية لمبين بن محبّ اللكهنوي (ـ ١٢٢٥هـ) [٢].

١٩ ـ حاشية لأمين الله بن سليم الله النگرنهسوي العظيم آبادي (ـ ١٢٣٣هـ) [٣].

٢٠ ـ حاشية لرفيع الدين بن ولي الله الدهلوي (ـ ١٢٣٣هـ) [٤].

٢١ ـ حاشية لعبد العزيز بن ولي الله الدهلوي (ـ ١٢٣٩هـ) [٥].

٢٢ ـ حاشية للسيد رستم علي الرامپوري (ـ ١٢٤٠هـ) [٦].

٢٣ ـ شرح بالفارسية لعلاء الدين بن أنوار الحق اللكهنوي (ـ ١٢٤٢هـ) [٧].

٢٤ ـ حاشية لفضل إمام بن محمد أرشد الخيرآبادي (ـ ١٢٤٣هـ) [٨].

---

(١) نزهة الخواطر ٨ / ٤٠٨، الثقافة الإسلامية ٢٥٩.

(٢) تذكرة الناروي ٢١١، آثار الأول ٣٠، نزهة الخواطر ٧ / ٤٠٤، الثقافة الإسلامية ٢٥٨ وفيه ص ١٧ أنها مما أضيف أخيرا وفي بعض المدارس إلى الدرس النظامي من غير فكرة ولا روية، الآداب العربية ٣٩٠ مع الإشارة إلى مخطوطات لها.

(٣) نزهة الخواطر ٧ / ٨٥، الثقافة الإسلامية ٢٥٨.

(٤) نزهة الخواطر ٧ / ١٨٤، الثقافة الإسلامية ٢٥٨، الآداب العربية ٣٩٤ مع الإشارة إلى مخطوطة لها.

(٥) نزهة الخواطر ٧ / ٢٧٤، الثقافة الإسلامية ٢٥٨، الآداب العربية ٣٩٣ مع الإشارة إلى مخطوطتين لها.

(٦) حدائق الحنفية ٤٦٧، تكملة تذكرة الناروي ٢٦٥، نزهة الخواطر ٧ / ١٧٥، الثقافة الإسلامية ٢٥٨، الآداب العربية ٣٩٩ مع الإشارة إلى مخطوطة لها.

(٧) آثار الأول ١٧، الثقافة الإسلامية ٢٥٩، وهو يتضمن ترجمة الكتاب وتعليقاته إلى الفارسية، طبع بعنوان «شرح فارسي مير زاهد رساله» في لكهنؤ بمطبعة نول كشور سنة ١٣٠١هـ (فهرس الآصفية ٣ / ٤٩٢ـ٤٩٣).

(٨) تذكرة الناروي ١٦٢، نزهة الخواطر ٧ / ٣٧٤، الثقافة الإسلامية ٢٥٨، وعدها في الآداب العربية ٣٩٣ من الكتب المطبوعة وأشار إلى مخطوطة لها.

٢٥ ـ حاشية لحسين علي خان الأخباري القائني البريلوي (ـ؟ ١٢٤هـ)[1].

٢٦ ـ حاشية لظهور الله بن محمد ولي اللكهنوي (ـ١٢٥٦هـ)[2].

٢٧ ـ شرح مزجي للقاضي علي بن أحمد الگوپاموي المعروف بـ«ارتضا علي خان» (ـ١٢٧٠هـ)[3]، فرغ من تأليفه سنة ١٢٣٠هـ[4].

٢٨ ـ حاشية لمحيي الدين بن عبدالقادر البدايوني (ـ١٢٧٠هـ)[5].

٢٩ ـ حاشية لولي الله بن حبيب الله اللكهنوي (ـ١٢٧٠هـ)[6].

٣٠ ـ التحقيقات المرضية لحل حاشية الزاهد على الرسالة القطبية لعبد الحليم بن أمين الله اللكهنوي (ـ١٢٨٥هـ)[7]، صنّفها في باندا بمدرسة النواب ذي الفقار بهادر سنة ١٢٦٣هـ[8]. يقول عنها ابنه عبد الحي: وقد كان تأليفها بإشارة

---

(١) تكملة نجوم السماء ١ / ٣٥: كما سمعت من لسان السيد مرتضى بن مهدي شاه النجفي، نزهة الخواطر ٧ / ١٤٥، الثقافة الإسلامية ٢٥٨، الآداب العربية ٣٩٩.

(٢) آثار الأول ١٦، نزهة الخواطر ٧ / ٢٢٧، الثقافة الإسلامية ٢٥٨، الآداب العربية ٣٩٥ مع الإشارة إلى مخطوطتين لها.

(٣) تذكرة نتائج الأفكار ٢٤٢، نزهة الخواطر ٧ / ٣٢٥، الثقافة الإسلامية ٢٥٨، الآداب العربية ٣٩٤ مع الإشارة إلى مخطوطتين لها، وطبع بعنوان «شرح الزاهدية» مع شرحي ارتضا علي خان نفسه على شرح التهذيب وحاشية الزاهد عليه في حياة مؤلّفه في مدراس سنة ١٢٦٦هـ.

(٤) شرح الزاهدية ٧٦.

(٥) تذكرة الناروي ٢٢٢، نزهة الخواطر ٧ / ٤٦٨.

(٦) تذكرة الناروي ٢٥٢، آثار الأول ٣٣، نزهة الخواطر ٧ / ٥٢٧، الثقافة الإسلامية ٢٥٨.

(٧) حدائق الحنفية ٤٨٥، تذكرة الناروي ١١٣، آثار الأول ٢٣، نزهة الخواطر ٧ / ٢٤٨، الثقافة الإسلامية ٢٥٨، وطبعت على الحجر بالهند سنة ١٢٧٢هـ كما في فهرس الأزهرية ٣ / ٣٥٥، وبالمطبع اليوسفي في لكهنؤ سنة ١٣١٢هـ.

(٨) التحقيقات المرضية ١٧٠.

المحقق نصير الدين الطوسي، فإن الأستاذ كان رأى في المنام أن المحقق الطوسي جاء وبيده حاشية الرسالة القطبية للسيد الزاهد، وقال له: خذ هذه الحاشية، فأخذها من يده، فلما تيقّظ من منامه عرض هذا المنام على بعض أساتذته (وهو آخر جدّه المفتي محمد أصغر)، فعبّره بأنك تكتب على الحاشية الزاهدية تعليقات نفيسة، فجاءت التحقيقات المرضية مصدّقة لتلك الرؤيا[1].

٣١ ـ حاشية لفضل رسول بن عبد الحميد البدايوني (ـ ١٢٨٩هـ)[2].

٣٢ ـ حاشية لمحمد الهدادخان الچهپروي (ـ ١٢٩٤هـ)[3].

٣٣ ـ حاشية لخليل الرحمن بن عرفان الرامپوري (ـ ؟)[4].

٣٤ ـ القول الفيصل لعماد الدين العثماني اللبكني (ـ ؟)[5].

٣٥ ـ حاشية لغلام نبي الشاهجهانپوري (ـ ؟)[6].

٣٦ ـ حاشية لمحمد ولي بن واحد علي خان (ـ ؟)[7].

٣٧ ـ حاشية لنور الإسلام بن سلام الله الرامپوري (ـ ؟)[8].

---

(١) مصباح الدجى ٣٣٣.

(٢) تذكرة الناروي ١٦٤، نزهة الخواطر ٧ / ٣٧٨.

(٣) خاتمة الطبع لشرح الرسالة (لكهنؤ: مطبعة أنوار محمدي ١٣٠١هـ ونجم العلوم ١٣١١هـ) ص ٨٢.

(٤) نزهة الخواطر ٧ / ١٦٠.

(٥) الآداب العربية ٣٩٨ مع الإشارة إلى مخطوطات لها، وفي فهرس الآصفية ٣ / ٦٦٨ـ٦٦٩ أنها طبعت سنة ١٢٥١هـ.

(٦) حدائق الحنفية ٤٦٧، تكملة تذكرة الناروي ٢٧٢، نزهة الخواطر ٧ / ٣٦٣ وفيه أنها أشهر تصانيفه، الثقافة الإسلامية ٢٥٨، الآداب العربية ٣٩٩ مع الإشارة إلى مخطوطات لها.

(٧) الآداب العربية ٣٩٩ مع الإشارة إلى مخطوطة لها.

(٨) نزهة الخواطر ٧ / ٥١٠، الثقافة الإسلامية ٢٥٨، الآداب العربية ٣٩٨ مع الإشارة إلى مخطوطة لها.

٣٨ ـ الصحيفة الملكوتية على شرح الرسالة القطبية لعبد الوهاب بن إحسان علي البهاري (ـ ١٣٣٥ هـ) [١].

٣٩ ـ حاشية لسعادت حسين بن رحمة الله البهاري ؟ [٢]

٤٠ ـ الفوائد المرضية في حل مشكلات حاشية الزاهد على الرسالة القطبية ؟ [٣]

منهج الزاهد الهروي

سار الزاهد في شرحه على السنة المعروفة التي كان عليها أسلوب كثير من كتب هذا الفن وغيره في العصور الأخيرة، كما اتَّبعها أيضا في حاشيتَيْه على شرح التهذيب وشرح المواقف، وهي الشرح بـ«قوله ...» لما احتاج إلى بحث وتمحيص، فيذكر ذلك الجزء المشروح بأكمله إذا كان قليلا، وإلا فعدة كلمات منه مع علامة: «الخ»، وهذا سيتضح فيما بعد بنظرة عابرة.

وأما طريقته في التأليف فتابعة لمتنه الرسالة المعمولة من بعض الجهات، ومن جهات أخرى تتلخص في الميزات التالية:

١ ـ غموض الأسلوب، وهو لم ينشأ من التعقيد في عباراته أو عدم مراعاة أساليب التأليف العربية كما نشاهد في بعض تآليف المستعربين، فعباراته في هذا الكتاب وغيره سلسة مستساغة، وإنما نشأ ذلك من تركه لمقدمة أو أكثر في تبيين المطالب أو عدم تفسيره للمصطلح الذي استخدمه اتكالاً على فهم القارئ وخبرته لمباحث الفن، كي يحتفظ بالاختصار المطلوب، وهذا ما يجب علينا ملاحظته

(١) نزهة الخواطر ٨ / ٣١٦، الثقافة الإسلامية ٢٥٨.

(٢) الثقافة الإسلامية ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٣) كذا في فهرس مكتبة ندوة العلماء ٢ / ٥١٩.

حين الرجوع إلى كتبه و مواجهة الصعوبة في تلقّي مضامينها.

للزاهد عبارة في بعض تعليقاته[1] قرأها شيخ الإسلام خان الأورنك آبادي بشكل أوجَدَ مصدرا لم يأت في اللغة العربية و معاجمها. وقال في توجيهه: إن السيد الزاهد ليس من علماء العربية وليس هو متوجّها إلى محاورات الفصحاء، بل همّته مصروفة إلى دقائق المعقولات، فلا يبعد وقوع هذا المصدر في كلامه. وأجاب عنه عبدالحي يقول: إنه عجيب، فإن السيد الزاهد ليس يخترع الألفاظ و يقرّر المصادر، ولا دخل في هذا للفصاحة فإن الفصاحة أمر آخر، والتكلم بالعبارة على قانون الصرف والنحو بالألفاظ الموضوعة العربية أمر آخر[2].

٢ ـ توفية مراد المصنف، إن هذا الشرح للرسالة المعمولة مع كونه فريدا في بابه لم يسبقه شرح آخر ومؤلّفا على سبيل الاختصار قد أوصل ما أراده المصنف بكشف و توضيح، ووَفّى بما وعده في المقدمة: «فأردت شرح أسرارها وخفياتها وكشف أستارها وخبياتها»، مضافا إلى عملية نقد فاحصة لمختلف المسائل، يجلو مع ذلك كله ابتكارُ و تفوق الزاهد في كتابه هذا.

٣ ـ كثرة النقد والتحقيق، هذه ميزة بارزة للزاهد في هذا الكتاب وسائر تآليفه، فإن له في أكثر المواضيع المهمة نظرات خاصة تفرّد بها أو بكيفية عرضها وتقريرها غالبا، كما يقول في مقدمته: «قاصدا لاتباع المذهب الصحيح وإن خالفه المشهور وآخذا بالحق الصريح وإن لم يساعده الجمهور».

٤ ـ كثرة الإحالات، لست أعني الإحالة على سائر كتبه؛ فذلك مما لا نجده في هذا الكتاب وربما لتقدمه عليها في التأليف، وإن كان في كتبه المتأخرة أيضا

---

(١) تعليقته المرقمة ٢٣.

(٢) هداية الورى ١٤٣.

لا يكثر من الإرجاع إلى ما تقدم منها، بل أريد الإحالة على موضع آخر من الكتاب نفسه، والرجوعُ إليه قد يعين الباحث على كشف مراده أو مقدمة ملحوظة ضمن استدلاله.

٥ ـ الاعتماد على المصادر الكثيرة، يعرف ذلك من تفحُّص الكتاب أو راجع فهرسي الكتب والأعلام الواردة فيه، غير أن الزاهد ليس ناقلا لعبارات من تقدمه وآرائهم فحسب، إذ قد استهدف من خلاله أحد أمرين، إما التأييد لما حققه أو اختاره؛ ويستند لصحته إلى ما قاله المتقدمون كالفارابي وابن سينا وبهمينار، وإما توجيه النقد إليها أو دفعه عنها؛ ويذكر لهذا كلام المتأخرين القريبين من عصره كالدواني والباغنوي والداماد، وهو لا يصرِّح بأسماء هؤلاء المتأخرين جميعا، فيعبِّر عن الدواني بـ«بعض المحققين»، وعن الباغنوي بـ«بعض الأذهان» و«بعض الفضلاء»، وعن الداماد بـ«بعض الأفاضل»، وكما أظن «بعض الأجلة» تعبيرا عن التفتازاني.

وفي نهاية الأمر يصح القول بأن منهج الزاهد يقوم على نظام دقيق موحَّد ساد جميع شؤون الكتاب ومواضعه التي من أهمها عرض المسائل واستدلالاتها من دون اضطراب واختلاف.

آراؤه

إن للزاهد تحقيقات وآراء أبرزها في كتبه، وأصبح عدد منها مباني لكثير من مسائل الحكمة وحلِّها، مما لم يرخِّص لمن جاءوا بعده أن يغضوا عنها أبصارهم ويتركوها جانبا، فعرضوا مضامينها أو نصوصها لا في تآليفهم المنطقية والحكمية فحسب، بل وفي مؤلَّفاتهم غير العلمية أو التي لم تدوَّن في ذينك

العلمين خاصة[1]، ومن وجهة نظر نقدية فإنها وإن احتلت مكانتها اللائقة بها غير أن في بعضها شيئا من الإجمال والإبهام يستدعي لشرحها أحيانا فروعاً واحتمالات عديدة، فاختصت بذاتها كثيرا من بحوث متأخريه من العلماء تبيانا لمقاصدها أو نقدها ومناقشتها، ويمكن أن يلاحظ ذلك جليا في حواشي كتبه وغيرها كما أسلفنا[2].

وقد حاولنا هنا أن نورد ما حققه أو اختاره وأشار إليه في هذا الكتاب من نصوص عباراته وما تفرّق منها دون تصرف يغيّر ظواهر معانيها إلا ما قل وحيث اتُّفِق عليه.

١ ـ مقسم التصور والتصديق، يبدو من الكتاب أن يكون المقسم عنده ههنا هو العلم الحصولي الحادث دون الحصولي مطلقا ودون مطلق العلم، فقد استدل على مورد القسمة بأنه «ينبغي أن يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها»[3]، والحصولي القديم لا مدخل له فيها كما أن الحصولي مطلقا ومطلق العلم غير مختصَّين بها، فما شأنه ذلك ليس إلا العلم الحصولي الحادث. ومما يؤيّد كون المقسم عنده ذلك أنه حين ينقل قول بعضهم من أنه الحادث فقط يردُّه بشموله للحضوري منه مع أن الحضوري مطلقا خارج

---

(١) كأنفاس العارفين ٣٤، وسبحة المرجان ٦٨ ـ ٧٠، والروض الأزهر ٣١٠ـ٣١١، وأبجد العلوم ١ / ١٤، ونزهة الخواطر ٦ / ٣٠٧، ومن الثانية كشاف اصطلاحات الفنون ١ / ٣٥٤، ٣٥٥، و٢ / ١٠٦٢، ١٤٥٦، ١٤٦٠، وجامع العلوم ١ / ١٨١، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٢، ٣٣٧، ٣٥٧، ٣٦٦، ٣٩٨، و٢ / ٥٩، ٣٠٣، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٦، و٣ / ٢٦٩، ٢٧٩، ٤٤٧، و٤ / ١٣٢، مضافا إلى كثير من الموارد التي لم يذكر عليها اسم الزاهد.

(٢) من غير حواشيها شروح وحواشي السلم، وحاشية العطار على شرح التهذيب ١٧، ١٩، ٢١، ٢٦، وحاشية المرجاني على شرح العقائد العضدية ١ / ١٣٥، ١٣٦، وغير ذلك.

(٣) شرح الرسالة المعمولة ٩٢.

فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة بعد إمكان التخصيص الواحد بالحصولي الحادث[1]، ولو كان مختاره أن المقسم هنا هو الحصولي مطلقا لأمكن له الإيراد أيضا بخروج القديم مطلقا مع أن القديم الحصولي داخل في المقسم.

هذا، ولكن شيئا من ذلك لا يدل على أنه من القائلين بعدم جريان الانقسام في الحصولي القديم؛ لجواز أن يقول بتقسيمه إليهما وفي الحين نفسه يخصّص المقسم بالحصولي الحادث لما ذكّر من التعليل.

وقد يستشمر اتجاهُه إلى عدم الجريان من اعتراضه على الدواني في عبارته المعروفة: «إن شأن العقل الفعال في اختزان الصوادق الحفظ والتصديق معا وفي اختزان الكواذب الحفظ فقط»، فاعتَرَض بأنه يبتني على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث، فإنهم لا يسمّون العلم القديم تصورا وتصديقا[2].

٢ ـ علم الواجب تعالى بالممكنات، يذهب الزاهد إلى أن للواجب تعالى علمين بها، علماً بمعنى منشأ الانكشاف، وهو علم حقيقي إجمالي خلّاق للصور التفصيلية وصفة الكمال وعين الذات ولا يستلزم وجود المعلوم ولا ينافي إجمالُه انكشافها التفصيلي عنده تعالى، وعلماً بمعنى الحاضر عند المدرِك الذي هو عين المعلوم؛ وهو علم حضوري تفصيلي يباينه وليس صفة الكمال.

وأما كيف أن علمه تعالى الإجمالي يتعلق بالكثير مع وحدة الذات وبساطتها وكيف أنه منشأ لانكشاف المعدومات فاكتفى في بيانه بتشبيه هذا العلم بالصورة العلمية المتعلّقة بجميع الأشياء، «فكما أن الصورة العلمية منشأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرَك عنده منكشف سواء كان ذلك

---

(١) شرح الرسالة المعمولة ٩٣ـ٩٤.

(٢) حاشية شرح التهذيب ١٣٢، وكذا قال الداماد أيضا في القبسات ٣٨٧، وفي التحقيقات المرضية ٥ أنه يقول في الأفق المبين بما قاله الدواني.

المدرك موجودا أو معدوما فكذا هذا النحو من العلم للواجب تعالى منشأ لانكشاف جميع الأشياء عنده، وجميع الأشياء معلوم له سواء كانت تلك الأشياء موجودة أو معدومة»[1].

وحقّق الجواب عن ذلك في حاشيته على شرح التهذيب بأن قال: إن للممكن جهتين؛ جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية، وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح أن يتعلّق به العلم، فإنه بهذه الجهة معدوم محض، فالجهة التي بحسبها يتعلق العلم هي الجهة الأولى، وهي راجعة إليه؛ لأن وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب كما ذهب إليه أهل التحقيق، فعلمه تعالى بالممكنات ينطوي في علمه بذاته بحيث لا يعزب عنه شيء منها، ويعينك على فهم ذلك حال الأوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها، فإن لها وجودا يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار، وهو منشأ الاتصاف وبحسبه الامتياز بينها وبين موصوفاتها[2].

٣ ـ قضية الاتحاد في العلم الحضوري والحصولي[3]، مما اعتقده الزاهد الهروي وبالغ في إثباته ورآه منشأ لتقرير عدد من مسائل الحكمة أن العالم

---

(١) شرح الرسالة المعمولة ٩٤، والتعليقة ١٠. وهل علمه تعالى الإجمالي علم حضوري عنده أو لا ؟ ليس في كلامه ما يدل على ذلك صراحة، وربما يستظهر من تخصيصه للعلم التفصيلي بالحضوري أنه ليس حضوريا عنده كما لا يكون حصوليا، وإن كان لا يستبعد كونه قائلا بحضوريته بتوجيه أن المعلوم بالذات عنده تعالى هو ذاته أو أن اتحاد الحضوري مع المعلوم ليس في جميع الموارد. غير أن الأخير مما يطرده حكمه في التعليقة ١٣ باتحادهما مطلقا. تنظر حاشية عبد العلي على حاشية شرح التهذيب ٣٣ والتحقيقات المرضية ٤١.

(٢) حاشية شرح التهذيب ٩٤ـ٩٦.

(٣) ورد هذا المبحث في جامع العلوم ٢ / ٣٦٤ـ٣٦٥، وفي العلم الحضوري خاصة في كشاف الاصطلاحات ٢ / ١٠٦٢.

والمعلوم والعلم في علم المجردات والنفس بأنفسها ليست متغايرة لا حقيقة ولا اعتبارا، وأراد بالحقيقة والاعتبار تلك الحيثية التي توجب الاختلاف والتكثّر بينها وتسمّى حيثية تقييدية؛ بأن أخذت داخلة في مصداق كل منها فالتغاير حقيقي أو في لحاظه وعنوانه فاعتباري.

وهذان النحوان من التغاير قد نفاهما مؤكدا، وقد علّل ذلك بأن قال: «كيف ؟ والذات المأخوذة مع الحيثية أمر اعتباري يعتبرها العقل . والعلم المتعلّق بها علم حصولي»[1]، و«توضيحه أن الذات المجردة المأخوذة مع الحيثية موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج، وهذا ظاهر، فيكون العلم بتلك الذات المجردة علما حصوليا، إذ حينئذ العلم بها لا يكون إلا بحصولها في الذهن واعتبارها مع تلك الحيثية»[2].

وهذا كما ترى تعليل لانتفاء التغاير الحقيقي؛ لوضوح أن اعتبار الحيثية في العنوان لا توجب اعتبارية الذات المأخوذة معها، كما قد اعترف بأن للعلم الحصولي بعنوانه حيثية لا يخرج معها عن كونه أمرا حقيقيا خارجيا والعلم به حضوري[3]. وأيضا فإنه تعليل لذلك إذا كان التغاير من جهة اعتبار الحيثية في المعلوم[4]، وأما إذا حصل من ناحية العلم والعالم واعتبارها فيهما فلا يتغير به المعلوم ولا يصير العلم به حصوليا، كما لا مدخل لما ذكره في نفي التغاير بين العلم والعالم أنفسهما، ومع هذا كله فإن دليله المذكور دليل صحيح في نفسه يثبت به الاتحاد في بعض الشقوق، ويبنى عليه شيء من المسائل.

---

(١) شرح الرسالة المعمولة ٩٦.

(٢) التعليقة ١٣، وفي حاشيته على شرح المواقف ٧٨: فإنه لو كان بينهما تغايرٌ سابقا لكان العلم الحضوري صورة منتزعة من المعلوم وكان علما حصوليا.

(٣) شرح الرسالة المعمولة ٩٧.

(٤) التحقيقات المرضية ٥٦.

وهكذا اتحاد اعتقده أيضا بين العلم والمعلوم في سائر موارد العلم الحضوري[1] كما في العلم بالصفات النفسانية وفي علم الباري تعالى التفصيلي بمعلولاته، وأما العلم الإجمالي فلم يثبت كونه حضوريا عنده حتى ينتقض هذا الحكم، وإن أمكن له القول بذلك بتوجيه للاتحاد كما أشرنا إليه.

وأما العلم الحصولي فالاتحاد بينه وبين معلومه ذاتي عنده فحسب، وكل منهما يغاير الآخر بالاعتبار؛ «حيث كان العلم فيه الماهية من حيث إنها مكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلوم فيه هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية»[2]، ويبدو أنه بقوله هذا وافَقَ المشهور؛ لما سيأتي عنه في تحقيق نظرية العلم أنه كيفية إدراكية مغايرة بذاتها للصورة الحاصلة ومحمولة عليها بالعرض، إذن لا يمكن افتراض الصورة الحاصلة علما حقيقيا؛ بل كانت معلومة دائما[3].

٤ ـ نظريته في العدد، ذهب أولا إلى أن العدد مركب من الآحاد دون الوحدات؛ مستدلا بحمله على المعدود مواطاة[4]، وثانيا أنه من الأمور الاعتبارية الانتزاعية التي لا وجود لها مجردة عن مناشئ انتزاعها إلا في النفس، واستدل عليه بوجهين، أحدهما ضابطة السهروردي المعروفة من أن المتكرر بالنوع أمر اعتباري، والآخر أنه مركب من الأمر الاعتباري الذي هو عنده الآحاد كما قلنا[5].

ومن مذهبه أيضا أنه لا يتركب من الأعداد تحته؛ سواء اشتمل على الجزء الصوري أو عرضت له الهيئة الاجتماعية أو كان عبارة عن محض الوحدات[6].

---

(١) التعليقة ١٣، حاشية شرح التهذيب ٩١ و ٩٢ـ٩٣.

(٢) التعليقة ١٣، حاشية شرح التهذيب ٩٠ـ٩١، حاشية شرح المواقف ٧٧.

(٣) جامع العلوم ٢ / ٣٦٧.

(٤) بحث عنه في جامع العلوم ٢ / ٣٠٣ـ٣٠٤.

(٥) شرح الرسالة المعمولة ١٠٥ـ١٠٦ والتعليقات ٢٣ـ٢٥.

(٦) شرح الرسالة المعمولة ١٠٧ـ١٠٨.

٥ ـ علة عدم المعلول، ذهب إلى أنها ليست عدم علة معينة؛ وإلا لزم تحقق المعلول عند وجودها وعدم علة أخرى، وليست هي كلٍّ واحد من أعدام العلل المعينة؛ وإلا لزم عند انعدام العلل معا توارد العلل المستقلة على معلول واحد، وأيضا ليست هي عدم العلة التامة كما قال المحقق الداماد؛ لأن العلة التامة هي مجموع العلل الناقصة بمعنى آحادها لا بمعنى المركب منها المغاير لها، فعدمها ليس إلا عدمات آحاد العلل الناقصة، إذن يلزم أن لا يعدم المعلول إلا عند عدماتها، وهو خلاف الواقع. وإنما علة عدم المعلول هي عدم علةٍ ما كما اختاره الدواني أيضا[1].

٦ ـ الأجزاء المقدارية للجسم، ليست هي معدومة صرفة لوقوعها موضوعات للقضايا الخارجية، ولا موجودات متعددة متحازة وإلا يلزم تركب الجسم المتناهي من الأجزاء غير المتناهية بالفعل، ولا حقائق موجودة بوجود واحد كما قال الخوانساري لأن الوجود معنى مصدري ليس له فرد سوى الحصة المتخصصة بالوصف أو الإضافة، «فثبت أنها موجودة واحدة بوجود الكل، فليس في الخارج إلا امتداد واحد من غير أن يكون فيه تكثر وتعدد، ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع عنه أجزاء ويفرض شيئا دون شيء»[2].

٧ ـ ارتفاع النقيضين، إنه محال في أي ظرف كان، وما اشتهر من أن استحالته تختص بما في الواقع ونفس الأمر وأنه غير مستحيل في مرتبة الماهية ونحوها لرجوعه إلى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مما لا يوافقه التحقيق والنظر الدقيق، وذلك لأن نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي

---

(١) شرح الرسالة المعمولة ١٠٩ ـ ١١٠ والتعليقة ٣٦.

(٢) شرح الرسالة المعمولة ١١١ والتعليقة ٣٩.

المقيَّد لا النفي المقيد، إذن لا محيص من تحقق أحدهما ولو قيل بارتفاعهما في المرتبة، ولو أمكن ارتفاعهما فيها لأمكن اجتماعهما في نفس الظرف، وهو مما لم يقل به أحد، وأما أن ارتفاعهما في المرتبة راجع إلى سلب المرتبة عنهما فإنه يستلزم الرجوع إلى سلب سلبها عن أحد الطرفين أيضا بناء على أن الطرف الآخر هو السلب البسيط، فلزم سلبها وسلب سلبها عنه، وهو بيِّن الفساد[1].

٨ ـ نظريته في العلم والشبهة المعروفة، تلك من أهم وأشهر نظرياته التي ابتني عليها حل معضلات وشبهات أخرى على الرغم مما وقع بينهم من الخلاف في استبانة مقصوده[2]، ومن الطريف أن موقفه هنا يتلاقى في أساسه ومادته مع أحد مسلكي صدر المتألهين الشيرازي في أسفاره وإن اختلفا من ناحية التعبير وأسلوب البيان، كما أنهما يشبهان نظرية القوشجي من دون تطابق معها، ومهما كان فإن للمقارنة العملية مجالا واسعا ندعه للمحققين والباحثين.

(١) التعليقة ٥٦، حاشية شرح المواقف ٤٨.

(٢) نَقَل في سبحة المرجان ٦٨ ـ ٧٥ عباراته من المذهب المنصور إلى آخر كلامه، ثم حاشيتين لقمر الدين الأورنك‌آبادي منوطتين بكتابه مظهر النور يؤاخذه فيهما على نظريته وما أورده على القوشجي في حاشية شرح المواقف مؤاخذة عنيفة. ولعبد النبي الأحمدنگري موقف آخر منها يقول في جامع العلوم ٢ / ٣٥٨: إن للزاهد في هذا المقام في تصنيفاته تحقيقا تفرَّد به في زعمه وتفاخر به في ظنه وتكلَّم عليه أبناء الزمان وجَرَحه بعض فضلاء الدوران، وأنا شمَّرت بقدر الوسع في تحريره وتفصيل مجملاته وإظهار مقاصده وإبراز مضمراته بعد إتيان كلامه، ليظهر على الناظرين علوُّ مرامه.

وممن أورد عباراته من المذهب المنصور بكاملها الشيخ حسن عطار في حاشيته على شرح التهذيب للخبيصي ص ١٩ ـ ٢٠، وقال قبل نقله ص ١٨: إني بعد حين من الزمان رأيت للعلامة مير زاهد الهندي حاشية علَّقها على رسالة العلامة الرازي في التصور والتصديق ذكَر فيها كلاما يتعلق بهذا المقام في غاية التحقيق، فأحببت ذكره ههنا وإن أدَّى إلى مزيد تطويل، لعلمي أنه نادر الوجود.

يقول بأن العلم حقيقةً معنى حاصل بالمصدر يعبَّر عنه في الفارسية بـ«دانش»، وهي حالة إدراكية[1] من مقولة الكيف تتحقق عند حصول الشيء في الذهن وتصدق على الأشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا، فيقال: الإنسان صورة علمية وعلم، وهذا كصدق الكاتب على الإنسان، إذ ليست هي نفس الموضوع ولا ذاتية له، وإلا لكانت محمولة عليه حال كونه موجودا في الخارج، ضرورة أن الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود، وهذا المعنى هو المراد بحصول الصورة[2].

ويجيب عن إشكال ابن سينا في الشفاء من كون صورة الجوهر جوهرا وعرضا بناء على مختاره أن المقولات أقسام للموجود في نفس الأمر بأن الموجود في نفس الأمر عند حصول العلم أمران، الحالة الإدراكية التي هي عرض ومن مقولة الكيف، والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي، وهذه من مقولة المعلوم وليست عرضا إلا إذا اعتبرت من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية، إذن كانت أمرا اعتباريا غير موجود في نفس الأمر، لأن المركب من المقيَّد والتقييد أو منهما ومن القيد أمر يعتبره الذهن، فلم تدخل في الأعراض التي هي أقسام للموجود في نفس الأمر[3].

وقد أورِدَ عليه بأن التقييد بالاكتناف إذا كان داخلا في العنوان واللحاظ كما هو شأن العلم الحصولي لم يكن اعتباريا محضا غير موجود في نفس الأمر كما قد صرَّح هو نفسه أن العلم المتعلّق به علم حضوري مع أن العلم المتعلّق بالأمر

---

(١) يعبَّر عنها بالحقيقة الإدراكية أيضا، كما يعبَّر عن الشيء الحاصل في الذهن بالإدراك والكيفية الإدراكية أحيانا.

(٢) شرح الرسالة المعمولة ١٢٤، حاشية شرح التهذيب ٨١، حاشية شرح المواقف ٧٦.

(٣) التعليقة ٥٣، ونقله في جامع العلوم ٢ / ٣٥٧.

الاعتباري ليس إلا حصوليا، وحينئذ فالشبهة تعود قطعا [1].

وأما الإشكال الآخر من كون صورة الجوهر كيفا فيتضح جوابه بما نقلنا عنه، فإن الحالة الإدراكية كيف قائم بالنفس عارضة للحقيقة الحاصلة في الذهن ومتحدة معها وجودا وبالعرض كعروض الكاتب للإنسان، وما وجد في الذهن عرض بالمعنى المذكور وتابع للموجود الخارجي ومتحد معه نوعيا، وأما إطلاقها على الشيء الحاصل في الذهن فمن قبيل إطلاق العارض على المعروض وعلى سبيل التسامح، «فالعارض ليس إلا عرضا ومن مقولة الكيف والمعروض ليس إلا عرضا وتابعا للموجود الخارجي» [2].

٩ ـ التصديق وتقسيم العلم، نظريته في التصديق لا تقل قيمة وشهرة عن مختاره في العلم كما أن هناك بحثا في الصلة بينهما سنشير إليه لاحقا، وقبل الورود في ذلك ينبغي أن نذكر تحقيقه في معاني التصديق اللغوية ومعناه الاصطلاحي بحيث تتبيَّن الجهة المأخوذة في تلك المفاهيم إلى حدٍّ، فقد استنبط له ثلاثة معان في اللغة، أحدها الإذعان بأن القضية صادقة، وثانيها الإذعان بأن المحمول ثابت للموضوع مثلا في الواقع، وثالثها الإذعان بأن المتكلم أخبر عن كلام صادق، والمعنى الثاني هو الذي وقع عليه الاصطلاح عندهم [3].

ثم إن حقيقة التصديق إذعان بمعنى الكيفية الإذعانية التي هي حالة تلحق بالإدراك، واستدَل عليه بأنه لو كان إدراكا للزم عند إقامة البرهان على قضيةٍ أدركناها بتمامها أن يحصل لها صورة أخرى في الذهن، وهو باطل؛ لأنه تماثل يستلزم تحصيل الحاصل، واستشهد له أيضا بالوجدان قائلا: ولا يخفى على من

---

(١) التحقيقات المرضية ١٦١.

(٢) شرح الرسالة المعمولة ١٢٥، حاشية شرح التهذيب ٨١ـ٨٢، حاشية شرح المواقف ٧٦.

(٣) التعليقة ١١٤.

يرجع إلى وجدانه أن العلم صفة يحصل منه الانكشاف، والإذعان صفة ليس كذلك، بل يحصل منه بعد الانكشاف كيفية أخرى للنفس. ثم أيّده بتقسيم المحققين للعلم إلى تصور ساذج وتصور معه تصديق، وما قال النصير الطوسي بصراحة أنهم قسّموا المعاني إلى نفس الإدراك وإلى ما يلحقه، وقسموا ما يلحقه إلى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب وإلى ما لا يجعله كذلك كالأمر والنهي وغيرهما، وسمُّوا القسمين الأولين بالعلم[1].

وبهذه التسمية التي نبّه عليها الطوسي وجّه التقسيم المشهور إلى التصور والتصديق، فإن مسمّى العلم لا يخلو عن كونه إدراكا وهو التصور، أو ما يلحقه على الوجه المذكور وهو التصديق[2]. وسَلَك أيضا مسلكين آخرين، أحدهما أن التصديق أطلق على التصور مع التصديق إطلاق المقارن على المقارن كما هو المعروف[3]، والثاني أن المراد به المصدق به، وهو المكيّف بالكيفية الإذعانية من حيث هو كذلك، وليس هو إلا القضية، فباعتبار اتحاده مع الإدراك قسّم العلم إليه وإلى التصور[4].

وقد اتضح بما نقلنا أن اختلاف التصديق مع التصور اختلاف نوعي عنده، إذ التصديق كيفية إذعانية وليس من قبيل الإدراك، بخلاف التصور الذي هو نفس الإدراك[5]. أيّد ذلك بثلاثة أمور، أحدها شهادة الفطرة السليمة، وثانيها تنبيه بأن

---

(١) شرح الرسالة المعمولة ١٣٠ـ١٣١، والساذج في تقسيمهم أي بدون التصديق ليكون حاصرا تنظر التعليقة ١٠٥، وبحث عن كلامه هنا في جامع العلوم ١/ ٣٠٨ـ٣١١.

(٢) شرح الرسالة المعمولة ١٧٧ و ١٨٤ و ١٩٢ و ١٩٤ والتعليقة ٧٠.

(٣) شرح الرسالة المعمولة ١٨٤.

(٤) شرح الرسالة المعمولة ١٨٤، حاشية شرح التهذيب ١٠٣.

(٥) حكى في نزهة الخواطر ٧/ ٤٠٥ـ٤٠٦ مناظرة لهذه المسألة في ترجمة مجد الدين بن ←

لكل من التصور والتصديق لوازم لا تتحقق في الآخر وهو يدل على اختلاف الملزومات، وثالثها أن أقسام التصديق من الظني وغيره بل نفس مراتب الظن مختلفة بحسب النوع لما تقرّر عند المشائية من أن الأشد مخالف بالنوع للأضعف، ومن هنا يمكن الحدس بأن التصور والتصديق أولى بذلك الاختلاف [1].

وههنا قد يعرض شيء من الإبهام في شأن الإدراك الذي لحقه التصديق والإذعان وخالفه بالنوع؛ هل يريد به الصورة الحاصلة أو الحالة الإدراكية التي حقّقها وكانت بدورها عارضة للصورة الحاصلة ؟ كما أن هذا الثاني قد يبدو من عبارته في استشهاده بالوجدان. وأما على الأول كما هو الظاهر من استدلاله فهل الإذعان كيفية مغايرة للحالة الإدراكية أو نوع منها ؟ وقد أعلن الزاهد موقفه لدى هذه الشكوك بصراحة ووضوح، وذلك عند دفعه للإشكال المعروف على

→

طاهر الشاهجهانپوري (ـ١٢٠٨هـ)، وهي: قال ولي الله بن حبيب الله اللكهنوي في الأغصان الأربعة إنه قدم لكهنؤ مرة ... وقال لي إن شيخكم ملا حسن ذهب إلى أن التصديق إدراك، والحقيقة أنه ليس بكيفية إدراكية؛ بل حالة تحصل بعد الإدراك كما ذهب إليه السيد محمد زاهد الهروي في بعض تعليقاته. فقلت له إن الهروي قلّد صاحب نقد التنزيل في خطأ فاحش صَدَر منه في تلك المسألة، لأنه يلزم على قوله أن المصدَّق به إدراك والتصديق جهل، وهذا لا يصح؛ لأنه إن قلت إنه إدراك لتعلّق العلم التصوري به فينبغي أن يكون المتصوَّر إدراكا لا المصدق به، وإن كان إدراكا لتعلّق العلم التصديقي به فلا يصح أن التصديق غير إدراك؛ لأنه لا يسع للعاقل أن يقول إن متعلَّق الشيء إدراك والشيء جهل، وانجرَّ الكلام إلى التطويل ولم يأت بجواب يروي الغليل ويشفي العليل.

وليلاحظ أن قول الزاهد بعدم كون التصديق قسما للإدراك ولحوقه له إنما يحمل على عاتقه تحديد معنى التصديق بجانب الإدراك عند الجمهور. وسيعالَج بعد قليل على أساس تفكيره في الإدراك بما لا يترك مجالا لأمثال هذه المناقشات.

(١) شرح الرسالة المعمولة ١٣٧.

الاختلاف النوعي بين التصور والتصديق الذي يقوم على مقدمتين أخريين هما تعلُّق التصور بنفس التصديق وما يتعلق به واتحاد العلم والمعلوم بالذات. كل ذلك مما تسالم عليه المحققون، قال بعد إشارته إلى مختاره في العلم: «فالتصور والتصديق قسمان لما هو علم حقيقة والعلم الذي هو عين المعلوم هو ما يصدق عليه العلم أي ما هو حاصل في الذهن»[1]. وبهذا أجاز تقسيم العلم على مذهبه إلى تصديق هو حالة إذعانية عارضة لصور القضايا الحاصلة في الذهن وتصورٍ هو حالة أخرى عارضة لكل صورة حاصلة، وهما نوعان لتلك الحالة الإدراكية التي هي العلم عنده بالحقيقة[2]، كما استدفع به الإشكال المستعصي المعروف على ما رأيت.

وختاما فإن الزاهد يقول عن العروض المذكور آنفا: «هذا ما يبدو في أول النظر»، فحقَّق أن الحالتين التصور والتصديق عارضتان في الحقيقة للنفس العالمة بلا واسطة، وليستا عارضتين للصور الحاصلة كما ليس بينهما نسبة العروض إلا على سبيل التوسع، غاية ما هناك مقارنة بعضها للبعض، نعم التصور يصدق على الصور الحاصلة بجانب مقارنته لها وللتصديق وعروضه للنفس[3].

١٠ ـ التكذيب والإنكار، هو أن يحصل في الذهن أن معنى القضية غير مطابق للواقع، وقد أكَّد الزاهد أنه ليس تصديقا أبدا؛ لوضوح أن مفهومه هذا يغاير مفهوم التصديق الذي هو أن يحصل أن معنى القضية مطابق، وهذا كما أن المكذَّب بها مغاير للمصدَّق بها دائما، نعم يستلزم التصديق بالقضية المخالفة ويمكن إطلاق

---

(١) شرح الرسالة المعمولة ١٤١، حاشية شرح التهذيب ١٠٨، حاشية شرح المواقف ٧٦.
(٢) حاشية عبد العلي على حاشية شرح التهذيب ٣٧.
(٣) شرح الرسالة المعمولة ١٧٨.

التصديق عليه بالمسامحة[1].

وإن أبيت فإن ماهيته ليست بإذعان أصلا كما يشهد به تعبيره الفارسي[1]، ثم هل هو من قبيل التصور أو قسم ثالث عنده؟ لم يحقق الجواب عنه بحسب الظاهر في كتابه هذا، ولكن نراه يقول في حاشية شرح التهذيب رداً على من زعم أنه تصديق: كيف؟ والتكذيب ليس بإذعان، وقد صرّح الشيخ وغيره بأن الإنكار إنما هو من قبيل التصور دون التصديق[2]. وهذا أيضا ليس فيه دلالة على اختياره، ومن المحقق أن الزاهد لم يترك الباحث وهذا السؤال وإن لم يُبد الإجابة عنه بصراحة، فإن كل من ألمّ ووقف على أنظاره وعباراته في العلم والتصديق يدري أن التكذيب والإنكار كما أنه ليس إذعانا عنده قطعا كذلك ليس تصورا بمعنى الصورة الحاصلة، وإنما هو من لواحقه وعوارضه كالتصديق والشك وغيرهما. فقد استنبطَ من عبارة الشفاء «أن وجوه العلم أربعة: التصور المحض والتصور مع الشك والتصور مع التصديق والتصور مع التكذيب»[3]. أجل إن التكذيب مع عدم كونه تصورا عنده من قبيل التصور بمعنى آخر هو الحالة الإدراكية غير الإذعانية.

١١ ـ متعلَّق التصديق والشك والإنكار، يدّعي الزاهد الضرورة على أن متعلَّق التصديق ليس خارجا عن القضية ومعناها[4]، وهو عنده إنما يتعلق في

---

(١) شرح الرسالة المعمولة ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٢) حاشية شرح التهذيب ١٠٦، لا نجد تصريحا لابن سينا بذلك، غاية ما ذكره أنه ليس تصديقا وأن التصور حادث معه كما يحدث مع التصديق والشك، تنظر عبارة الموجز الكبير والشفاء في الرسالة المعمولة ١٠٣ و ١٠٥.

(٣) شرح الرسالة المعمولة ١٥٣.

(٤) شرح الرسالة المعمولة ١٤٢ والتعليقة ٦٨.

الحملية مثلا بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما، أو قل بنفس حقيقة القضية التي ليست شيئا وراء ذلك، لا كما هو المشهور من تعلقه بالنسبة؛ لأنها معنى حرفي انتزاعي لا يصلح في حال الربط لأن يتعلق بها التصديق، قال: «ضرورة أن التصديق ليس كإدراك المرآة عند إدراك المرئي»[1]. وقال: «إن ما يدل على امتناع تعلق التصديق بالنسبة يدل على امتناع تعلق الشك والإنكار بها»[2].

وههنا موقف للداماد يخالف بظاهره تنظير الزاهد هو أن متعلّق التصديق أمر إجمالي يفصّله العقل إلى الموضوع والمحمول والنسبة، وقد خطّأه الزاهد في هذا الكتاب بأن هذا المعنى لاشتماله على النسبة غير مستقل أيضا[3]، ثم أقام جوابا لهذا الإيراد وردّ عليه[4]. ولكننا نراه في حاشية شرح المواقف كأن رأيه استقرّ على مذهب الداماد، فقد قرر أن التصديق يتعلق بمعنى القضية من حيث إنها معنى مجمل، وأجاب عن الإيراد المذكور بأن الاستقلال وعدمه صفة الملاحظة ومختلف باختلافها، فإذا لوحظ معنى القضية ملاحظة إجمالية كان مستقلا، وإذا لوحظ ملاحظة تفصيلية كان غير مستقل، والتصديق إنما يتعلق به بالاعتبار الأول[5]. ولمحشي حاشيته محاولات في التوفيق ودفع التعارض والعناد بين قوليه في الكتابين، ومن شاء فليراجع حواشيها.

---

(١) شرح الرسالة المعمولة ١٢٩ و١٣٦، وقد بحث عن مذهبه في جامع العلوم ١/٣٠٧ـ ٣٠٨، وعن معنى القضية عنده في مصباح الدجى وحواشيها ١٩٤ـ١٩٧، وفيها أيضا ٢٨٨ أنه تبع في تحقيقه السيد الصدر الشيرازي في حواشيه على شرح المطالع.

(٢) شرح الرسالة المعمولة ١٤٥.

(٣) شرح الرسالة المعمولة ١٣٠.

(٤) التعليقة ٦٨.

(٥) حاشية شرح المواقف ٢٤ـ٢٥، وأشار إليه في التعليقة ٩٤.

١٢ ـ نفس الأمر والواقع، إن هناك خلافا إذا قيل: هذه القضية مطابقة لما في نفس الأمر والواقع، ماذا أريد بنفس الأمر والواقع ظرفا؟ فإن كان هو الخارج كما قيل فإنا نجد كثيرا من القضايا من دون تحقق خارجي؛ بل ولعل هـذا شأن جميع النسب التي هي أمور انتزاعية، ومختار الزاهد في ذلك مذهب المحققين من أنه نفس «الموضوع بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول»، فإنه هو مصداق الحمل ومطابَقه، ويتحقق بأنحاء شتى، فإنه ذات الموضوع إما من حيث هي، وإما من حيث استناده إلى المؤثّر، وإما مع ملاحظة أمر زائد ومقايسة بينهما بعدم مصاحبة ذلك الأمر له، وإما مع مبدأ المحمول، وإما مع أمر مباين له ومقايسة بينهما [١].

١٣ ـ جريان المطابقة وعدمها فـي التـصورات والتـصديقات، المـطابقة تختلف باختلاف متعلَّقها، فإن أريد بها المطابقة لنفس الأمر والواقع فمن الواضح أنها وعدمها لا يجريان في التصورات، والتصديقات بعضها مطابق وبعضها غـير مطابق [٢]، وإن أريد المـطابقة لذي الصـورة فـجميع التـصورات والتـصديقات مطابق، وإن أريد المطابقة لما قصد تصوره فالتصورات بعضها مطابق وبعضها غير مطابق، والتصديقات لا يجري فيها هذه المطابقة وعدمها. وبهذا التـقرير يـظهر وجه التفصّي عما وقع بينهم من الخلاف في هذه المسألة [٣].

١٤ ـ الصدق والكذب، مما قرره الزاهد ونبّه عليه خطأ المذهب المشهور من أن الصدق مدلول القضية والكذب احتمال عقلي، وذلك لأن هنا مطابقتين، مطابقة هي مدلول القضية؛ وهي عـبارة عـن ثـبوت المـحمول للـموضوع فـي

---

(١) شرح الرسالة المعمولة ١٤٢ ـ ١٤٣ و ١٥٢ ـ ١٥٣ والتعليقة ٩٠.
(٢) شرح الرسالة المعمولة ١٤٣ و ١٦٥ ـ ١٦٦، هذا بناء على تفسير نفس الأمـر بـما ذكـر، وهناك تفسيرات أخر يختلف حكم المطابقة وعدمها بالنسبة إليها.
(٣) شرح الرسالة المعمولة ١٦٥ ـ ١٦٦ و ١٦٨.

نفس الأمر وقد يقال لها المطابقة بحسب الاعتقاد، ومطابقة هي خارجة عن القضية عارضة لها؛ ومرجعها إلى أن ما يفهم من القضية من المطابقة الأولى مطابق لنفس الأمر ومتحقق فيها وقد يعبَّر عنها بالمطابقة بحسب الواقع والمطابقة على سبيل الحقيقة ونحو ذلك، والصدق هو هذه المطابقة والكذب عدمها، فـ«كلاهما احتمالان عقليان خارجان عن مفهوم القضية»، و«القول بأن الصدق مفهوم القضية نشأ من اشتباه أحد معنيي المطابقة بالمعنى الآخر»[1].

١٥ ـ التعريف اللفظي، اختلف المتأخرون أنه من المطالب التصورية أو التصديقية؟ وتحقيق الزاهد أن من شأن هذا التعريف أن يحصل منه للسائل شيئان، أحدهما إحضار المعنى والصورة والالتفات إليه بين الصور المخزونة، وبهذا فسَّر التعريف اللفظي تبعا للدواني، وثانيهما التصديق بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى، وإذا ذكر التعريف في العلوم اللغوية فالمقصود منه هذا التصديق، وإذا ذكر في العلوم العقلية فالمقصود إحضار الصورة والتنبيه عليها والالتفات إليها، نعم ما يوضع في أوائل هذه العلوم على طريق المصادرة فهو من قبيل التصديق؛ لأن مقصودهم هناك بيان الاصطلاحات دون الإحضار والالتفات[2].

١٦ ـ الحكم، نظرُ الزاهد في قضية الحكم هو مذهب القطب الرازي في شرح المطالع من أن الحكم وإيقاع النسبة والإسناد كلها عبارات وألفاظ، وليس للنفس هنا تأثير وفعل؛ بل إذعان وقبول[3]. وبهذا اعترَض عليه في رسالته حيث ظهر من كلامه أن للحكم حقيقة ولكن ليس تصديقا[4]. نعم يتحقق الحكم

(١) شرح الرسالة المعمولة ١٦٥.
(٢) شرح الرسالة المعمولة ١٧٥، حاشية شرح المواقف ٣٥.
(٣) شرح الرسالة المعمولة ١٧٨ ـ ١٧٩.
(٤) الرسالة المعمولة ١١٦، وشرحها ١٧٩.

بالمعنى اللغوي الذي هو ربط وضم إحدى الكلمتين إلى الأخرى أو التأليف والتركيب، ولكنه فعل المتكلم، ولا صلة له بحقيقة التصديق بوجه[1].

١٧ ـ بطلان القول برجوع الشرطية إلى الحملية، استدلوا عليه بأنه لا شك في صدق الشرطية مع كذب التالي أو المقدم في الواقع، فلو كانت القضية هي التالي لم يتصور ذلك، أما إذا كان التالي كاذبا فلاستلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد، وأما إذا كان المقدم كاذبا فلاستلزام انتفاء القيد انتفاء المقيَّد.

واعتُرِض عليه بأنا لا نسلم أن القضية إذا كانت هي التالي لا يتصور صدقها مع كذبه أو كذب المقدم؛ لأن الشرط في الحقيقة قيد لثبوت التالي والنسبة بين موضوعه ومحموله، ومعنى التقييد به أن ثبوت التالي على تقدير المقدم، إذن ليس انتفاء التالي في نفس الأمر انتفاء للمطلق ولا انتفاءُ المقدم كذلك انتفاء للقيد، فلا يلزم من انتفاء أحدهما في نفس الأمر انتفاء التالي على ذلك التقدير، كل ذلك بخلاف ما إذا كان القيد للمحمول نفسه كالظرف، فإن انتفاء شيء منهما مستلزم لانتفاء المقيد. وبهذا يندفع الإشكال في رجوع الشرطية إلى الحملية على الوجه المذكور وكونهما صورتين لقضية واحدة[2].

ويذهب الشارح المحقق إلى استنكار ذلك قائلا إن القيد وإن كان للثبوت ولكنه للثبوت النفس الأمري بمقتضى كونها قضية حملية كما حققه سابقا، فإذا فرض انتفاء التالي أو المقدم في نفس الأمر يلزم انتفاء التالي على التقدير أيضا؛ لتحقق انتفاء المطلق والقيد، فما يقال من أن انتفاء التالي أو المقدم في الواقع لا يلزم انتفاءه على التقدير يختص بالشرطية وينافي رجوعها إلى الحملية. ثم ادَّعى بداهة بطلان الرجوع وقال: «فالقول برجوع القضية الشرطية إلى القضية

---

(١) شرح الرسالة المعمولة ١٨٠ و٢٠٨ و٢١٠.

(٢) شرح التهذيب للدواني الورقة ٣٧، حاشية عبد الحكيم على المطول ٣٦٠ـ٣٦١.

الحملية قول برجوع أحد المتبايتين إلى مباين آخر»[١].

١٨ ـ الوجود الرابطي في الهليات البسيطة، مذهب الزاهد هنا نفس ما قاله الأكثرون من أن القضايا كلها محتاجة إلى الوجود أو العدم الرابطي من غير فرق بين ما كان محمولها وجودا أو عدما أو شيئا آخر، وقد حذا في بيان الدعوى حذو الدواني، ثم دَفَع الشبهة القائلة أن مفاد العقد في الهلية البسيطة هو نفس وجود الموضوع لا ثبوت الوجود له الذي هو النسبة الرابطة، فلا حاجة فيها إلى الوجود الرابطي، وحاصل الدفع أنها نشأت من الخلط بين معنيي الوجود الرابطي، فإن مفاد الهلية البسيطة لا ينافي اعتبار الوجود الرابطي بمعنى ثبوت المحمول للموضوع الذي هو غير مستقل بالمفهومية، ويعبَّر عنه بالنسبة الرابطة وفي اصطلاح متأخر بالوجود الرابط، بل لا ينافيه أيضا بمعنى اتصاف الموضوع بالمحمول إذا أخذ مستقلا بالمفهومية، وإنما ينافي بمعنى آخر هو وجود الشيء للشيء بأن يكون وجودا في نفسه مستقلا بالمفومية كما هو نحو وجود سائر الأعراض[٢].

١٩ ـ حمل العرضي أو نقيضه على نفسه، وضَعَ هنا ضابطة كلية هي أن كل كلي عرضي هو مع نقيضه المحمولي شامل لجميع المفهومات بالحمل العرضي، ومن جملتها نفس هذا الكلي، فيجب أن يصدق هو أو نقيضه عليه بهذا الحمل، فإن كان مبدأ الاشتقاق فيه متكرر النوع فهو محمول على نفسه، وإلا فنقيضه محمول عليه[٣].

---

(١) شرح الرسالة المعمولة ١٨٦ ـ ١٨٨.

(٢) شرح الرسالة المعمولة ٢٠٠ ـ ٢٠٢ والتعليقة ١٣٧.

(٣) شرح الرسالة المعمولة ٢٠٤ ـ ٢٠٥، حاشية شرح المواقف ٥٣ ـ ٥٥.

موقفه من مذهب القطب الرازي

ذهب القطب الرازي في مورد القسمة إلى أنه العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور، وهو ـ كما قلنا في مقدمة رسالته ـ تعبيرٌ ليس واضحا بعد؛ هل المراد به العلم الحصولي مطلقا أو الحادث أو الحصولي الحادث؟ [١]

وقد قال الشارح الزاهد تفسيرا للعلم المتجدد: «كأن المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف؛ وهو ليس إلا العلم الحصولي، والعلم الحضوري وان كان بعض أفراده ـ كالعلم المتعلّق بالصورة العلمية ـ متحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع أفراده ليس كذلك» [٢]. وهذا التفسير بدوره أيضا لم يخل عن إبهام وخلاف في الصورتين الحصولي مطلقا والحصولي الحادث، ولا يبعد أن يكون الزاهد قد عمد إلى ذلك حذوا لكلام المصنف الذي لم يسمح له أن يحكم عليه قطعيا بشيء. وأيا كان فان هذا التفسير من أبرز وأوسع مظاهر الاختلاف الواقع بين الناظرين في هذا الكتاب من الشراح والمحشين وغيرهم [٣].

وقد بيّنا هناك أيضا أن التصديق عند القطب الرازي إذعان بمعنى الإدراك والصورة العلمية، والتقسيم الأصيل عنده هو التقسيم المشهور إلى التصور والتصديق موافقا لما في شرح المطالع [٤].

ولكن الزاهد سلك مسلكا آخر في تفسير وشرح مذهب الرازي وكلامه في

---

(١) الرسالة المعمولة ٦٩.

(٢) شرح الرسالة المعمولة ٩١.

(٣) وهنا نلفت الانتباه إلى تلك الرسالة التي ألّفها قمر الدين الأورنك‌آبادي في تأويل لفظة «كأن» الواقعة في قول الزاهد والتي مر بنا ذكرها في تعداد حواشي الكتاب ص ٤٥.

(٤) الرسالة المعمولة ٧٣ و ٧٥.

هذا الباب متأثرا مما استقرّ عليه رأيه في كل من القسمين، فقد حَمَل الإذعان عنده على ما يغاير الإدراك وبنى عليه أن تكون الأصالة للتقسيم غير المشهور، وكل توجيه وتأويل فيما هنالك ينبغي أن يحمل على التقسيم المشهور، وتبدو آثار هذا المسلك في الموارد التالية:

١ ـ يعترض عليه بعدم ذكر الإذعان من تفسيرات الحكم[١] في حين أنه ذكَر إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة.

٢ ـ يقول عند قول القطب بالإذعان: «فيه إشارة إلى أنه ليس من قبيل الإدراك»[٢].

٣ ـ يقول عند طرحه لمسألة العروض: «يعني أن التصديق ليس قسيم التصور بل عارضه»[٣].

٤ ـ يستدل بظاهر قوله: «جميع العلوم تصور لا غير» على ما حققه من أن التصديق ليس كيفية إدراكية[٤].

٥ ـ يفسِّر قوله بعدم كون التصديق قسيما للتصور: «أي ليس قسيما له حقيقة، فتقسيم العلم إلى التصور والتصديق كما وقع عن الجمهور على سبيل التوسع»[٥].

٦ ـ يوجِّه قوله بأن إطلاق العارض والمعروض على سبيل التوسع إلى ما هو غير مقصود قطعا، حيث أجاب عما يرد عليه من أن عروض الإذعان غير

---

(١) شرح الرسالة المعمولة ١١٧.

(٢) شرح الرسالة المعمولة ١٣٦.

(٣) شرح الرسالة المعمولة ١٦٩.

(٤) شرح الرسالة المعمولة ١٧٠.

(٥) شرح الرسالة المعمولة ١٧٧.

الإدراكي للتصور ليس من قبيل التوسع بأن التصور هنا مأخوذ بالمعنى الحقيقي الذي هو الحالة الإدراكية غير الإذعانية العارضة للصورة كالتصديق أو كلاهما للنفس، وحينئذ فالمراد بعروض التصديق له مقارنته إياه لا أكثر[1]. وهذا كله مبني على ما حققه هو نفسه، ولنا أن نقول باعتقاد القطب بالإذعان الإدراكي، فنحمل مراده هنا على المقارنة من أول الأمر بلا تكلف، وقد نبه عليها بعد هذا الكلام كما ترى في الفقرة التالية.

٧ ـ يحتمل لقوله: «والحق أن التصور هو العلم الأول ولا يحصل التصديق إلا بعد حصول التصور» أن يكون المراد بالتصور التصور الساذج وبالتصديق التصور مع التصديق[2].

٨ ـ يقول عند قوله: «فعلى هذا ...»: «لا يظهر وجه التفريع»[3]. وذلك لأن التفريع إنما يتصور على بيانه للعروض بعد انتهائه من كلام الطوسي، ويبعده ويخفي وجهه عدمُ تماميته أولا؛ لأن المفرَّع ليس هو التقسيم إلى التصور فقط والتصور مع التصديق فحسب؛ بل مع التقسيم المشهور أيضا، وفصلُه بالبحث عن عدم كونه حكما بالمعنى الفعلي ثانيا؛ إذ لا مدخل لذلك البحث في شيء من التقسيمين إذا نرى إذعانية التصديق غير مجوِّزة لكونه علما. وأما على افتراض أن اعتقاد القطب هو الإذعان الإدراكي فقد صحَّ التفريع بلا شبهة؛ لأن البحث الفاصل يتكفل حينئذ توجيه التقسيم المشهور، فإن التصديق إذا لم يكن حكما بالمعنى الفعلي المانع من كونه علما كان إذعانا بمعناه الإدراكي، والحاصل أن الرازي بيَّن أولا عروض التصديق للتصور ومعناه وعليه أجاز التقسيم إلى تصور

---

(١) شرح الرسالة المعمولة ١٧٧ ـ ١٧٨.

(٢) شرح الرسالة المعمولة ١٧٨.

(٣) شرح الرسالة المعمولة ١٨٢.

فقط وتصور معه تصديق، وثانيا أنه ليس حكما بالمعنى الفعلي فأجاز التقسيم المشهور.

٩ ـ يعترض على ما قاله في شرح المطالع بصراحة من أن المراد بالتقسيم إلى التصور فقط والتصور مع التصديق ليس هو التقسيم حقيقة وإلا لم تكن القسمة حاصرة[١].

نسخ الكتاب

إن غالبية النسخ لشرح الرسالة المعمولة وتعليقاته توجد في مكتبات البلاد الهندية، وما وجد منها خارج الهند فربما يظن أنه من وضع تلك البلاد ثم أُخرج إلى سائر الأقطار، وعدد غير قليل من تلك المكتبات بقيت دون فهارس، وأما الفهارس الموجودة فيبدو أنها أعربت عن كثير من مخطوطات الكتاب ولكن معظمها من المراجع التي لم أتمكن من الحصول عليها، وقد أشار الباحث الهندي زبيد أحمد إلى وجود عدة مخطوطات له في مكتبات رامپور والآصفية بحيدرآباد والجامعة الإسلامية في عليگره (مجموعة سبحان الله) وندوة العلماء بلكهنؤ وبانكيپور والمكتب الهندي بلندن[٢].

وها أنا أذكر هنا ما عثرت عليه من نسخ الكتاب أو وجدته في بعض الفهارس.

المطبوعة:

١ ـ الهند، مدراس، سنة ١٢٦٦هـ، طبعة ناقصة إلى قوله: «إذ ههنا تحيرت الأفهام واختلفت الأقوام وزلت الأقدام»[٣]. تضمّنها على طريقة المزج شرحُ

(١) شرح الرسالة المعمولة ١٨٣.

(٢) الآداب العربية ٣٨٢.

(٣) ينظر في هذه الطبعة ص ١٢٥.

القاضي ارتضا علي خان الگوپاموي، وقد طبع معه شرحاه الآخران على شرح التهذيب وحاشية الزاهد عليه.

٢ ـ الهند، كانپور، المطبعة المحمدية، سنة ١٢٧١هـ، مجموعة بهذه العناوين: الرسالة القطبية والتعليقات الزاهدية والحاشية عليها لغلام يحيى، وقدّم في الطبع حاشية البهاري فالرسالة المعمولة بهامشها ثم شرح الزاهد عليها، وطبعة الشرح ناقصة في ١٢ صفحة إلى الموضع المذكور في الطبعة السابقة، وبهامشها حواشي الزاهد نفسه على شرحه مختومةً بـ«منه» إلى نفس الموضع، وعيّنت مواضعها في المتن بأرقام حدث بتعيينها بعض الخطأ، وفي آخرها: تمت التعليقات الزاهدية على الرسالة القطبية. وقد طبعت المجموعة بإيماء محمد قيام الدين خان وباهتمام محمد نواز علي.

٣ ـ الهند، كانپور، المطبع النظامي، سنة ١٢٨٧هـ، مجموعة تحوي الكتب التالية: شرح الرسالة القطبية للزاهد الهروي، لواء الهدى في الليل والدجى وهي حاشية البهاري على شرح الزاهد، مصباح الدجى في لواء الهدى لعبد الحي اللكهنوي، ونور الهدى لحملة لواء الهدى حاشية أخرى لعبد الحي أيضا [1].

٤ ـ الهند، لكهنؤ، مطبعة نول كشور، سنة ١٣٠١هـ، طبعة ناقصة إلى الموضع المذكور في ضمن شرح علاء الدين اللكهنوي بالفارسية.

٥ ـ الهند، لكهنؤ، مطبع أنوار محمدي، سنة ١٣٠١هـ، مجموعة تحتوي على عدة كتب عناوينها: الحواشي الزاهدية المتعلقة بالقطبية، لواء الهدى في الليل

---

(١) اكتفاء القنوع ٢٠١ وأشار إلى هذه الطبعة لشرح الرسالة في ص ١٩٨ أيضا، معجم المطبوعات ٢ / ١٩٨٥، فهرس الخديوية ٦ / ٨٣. ويبدو من فهرس الآصفية ٤ / ٧٠٤ـ٧٠٥ أن في هذه المجموعة أيضا هداية الورى إلى لواء الهدى الحاشية القديمة لعبد الحي كطبعتي سنة ١٣٠١هـ و١٣١١هـ التاليتين. ولعلها لاختصارها لم تجلب نظر هؤلاء.

والدجى، هداية الورى إلى لواء الهدى، مصباح الدجى في لواء الهدى، نور الهدى لحملة لواء الهدى مع تعليقاته علم الهدى، وهذه الأربعة من تأليفات عبد الحي اللكهنوي وأرّخ طبع الأخيرين بسنة ١٣٠٢هـ، وطبعة شرح الزاهد ناقصة إلى الموضع المذكور في الطبعات السابقة، وأُثبِت فوقه متن الرسالة المعمولة إلى نفس الموضع وفي ذيله تعليقات الزاهد على شرحه مختومة بـ«منه»، وعيِّنت مواضعها في الشرح بعلامات متفاوتة من دون أن يقع خطأ فيه، كما أن متونها مع نفس الشرح أصح النسخ على الرغم من نقصانها، وبهوامشه مقتطفات من الحواشي المعروفة عليه، وهي: حاشية عبد العلي اللكهنوي ومحمد حسن اللكهنوي وعماد الدين اللبكني ومحمد مبين اللكهنوي وظهور الله اللكهنوي وولي الله اللكهنوي وفضل إمام الخيرآبادي وأحمد علي السنديلوي ورستم علي الرامپوري وارتضا علي خان الگوپاموي وعبد الحليم اللكهنوي ومحمد الهدادخان الجهپروي وغيرها من الحواشي. وطبعت المجموعة بأمر محمد خادم حسين العظيم آبادي واهتمام محمد تيغ بهادر.

٦ ـ الهند، طبع حجر سنة ١٣٠٩هـ، نسخة ضمن مجموعة فيها أيضا لواء الهدى للبهاري، وبهامشها وبين سطورها حواش وبآخرها منهياته[1].

٧ ـ الهند، لكهنؤ، مطبع نجم العلوم المعروف بـ«كارنّامه»، سنة ١٣١١هـ، وهذه مجموعة مصورة من الطبعة الخامسة، طبعت بأمر محمد يوسف صهر عبدالحي اللكهنوي واهتمام محمد يعقوب الأنصاري.

٨ ـ إستامبول، مكتب صنايع، سنة ١٣١٠هـ، وهذه طبعة كاملة بهامشها متن الرسالة المعمولة وكثير من تعاليق الزاهد على كتابه المختومة بـ«منه»، وعيِّنت مواضعها بأرقام في متن الشرح وحدث فيه خطأ كثير، كما أن النسخة بمجموعها

---

(١) فهرس الأزهرية ٣/ ٣٩٧، ويلاحظ لواء الهدى في نفس المصدر ٤٣٥.

ذات أغلاط وأسقاط وافرة، ولاسيما نسخة التعليقات؛ فإن التحريف والسقط والإهمال فيها فوق أن يحصى.

وجاء في صدر الصفحة الثانية منها: شرح الفاضل محمد زاهد بن محمد سليم الهروي على الرسالة القطبية.

وآخرها: قد منَّ المولى الكريم بلطفه العميم بختام طبع هذا الكتاب النفيس في أواخر شهر ربيع الأول لسنة عشر وثلاثمائة وألف بعد هجرة من له العز والشرف أنال الله مصحّحه مطلوبه الدنيوي والأخروي والحمد لله على الإتمام والصلاة والسلام على خير الأنام.

المخطوطة:

عرفت للكتاب أربع عشرة مخطوطة ولم أظفر إلا على واحدة.

ست نسخ في مكتبة ندوة العلماء بلكهنؤ، أربع منها كاملة هذه أرقامها: ١٢٢١، و١٢٨٨ كتبها محيي الدين بن نظام الدين سنة ١١١٥هـ بلكهنؤ، و ١٢٨٩ كتبها غلام دستگير سنة ١٢٥٠هـ، و ١٢٩٠ بقلم بشارت علي، ونسختان ناقصتا الآخر رقماهما ١٢٩١ و١٢٩٣[1].

وأربع نسخ في مكتبة بهادرخان الخاصة كما في فهرسها من دون أن يأت بشيء من تاريخ كتابتها واسم الكاتب ونحوهما من الخصوصيات الهامة[2].

والحادية عشرة في المكتبة الآصفية برقم ٢٢٥ (المنطق) كتبت سنة ١٣٠٠هـ[3].

والثانية عشرة في مكتبة المكتب الهندي بلندن برقم ٥٣٣؛ كتبها عزت الله

---

(١) فهرس المكتبة ٢ / ٥٠٩ ـ ٥١٠.

(٢) فهرس المكتبة ١١٢ ـ ١١٨.

(٣) فهرس المكتبة ٤ / ٦٢٤ ـ ٦٢٥.

عرف شاه داد القنوجي في أوائل المائة الثانية عشرة وقريبا من زمن المؤلف[1]، يدل عليه أن في نفس المكتبة نسخة من حاشية الزاهد على شرح المواقف كتبها هذا الناسخ وأرَّخ كتابتها بسنة ١١١٠هـ[2].

والثالثة عشرة في مكتبة لينين بموسكو، ضمن مجموعة برقم ١١١ B - AP تحوي هذه الرسائل: الرسالة الدورية للبخاري، سلم العلوم لمحب الله البهاري، معراج الفهوم لمحمد علي الجونپوري، الرسالة المعمولة للقطب الرازي، شرح الرسالة المعمولة للزاهد الهروي، الرسالة الخاقانية لعبد الحكيم السيالكوتي، وأرّخت كتابتها في فهرس المكتبة بسنة ١٨٥١م[3].

والرابعة عشرة هي التي استطعت الحصول عليها، وهي نسخة المكتبة المركزية بجامعة طهران في مجموعة برقم ٧٩٢١، تتضمن مع هذا الشرح ومتن الرسالة المعمولة بأعلاه الدرة الثمينة في إثبات الواجب لعبد الحكيم السيالكوتي، كتبها أحمد بخط نسخي جميل للقاضي ملا مير محمد حسين خان في يوم الأحد عاشر رجب المرجب سنة ١٣١٠هـ، وكتبت بهوامشها وبين سطورها تعليقات وتوضيحات ليست بكثيرة، عدد منها عُلم كونه للزاهد لاختتامه بـ«منه» أو «منه عفي عنه»، ومنها ما ختم باسم خاص وما لم يختم بشيء، وقد دلّ الناسخ على مكان بعضها بعلامة، والنسخة تأتي من حيث التحريف والسقط بعد مطبوعة إستامبول.

جاء في وجه الورقة الأولى: قد كتبت هذه النسخة المعتبرة الميمونة المباركة المسماة بالقطبية الزاهدية من تأليفات همام المحققين محمد زاهد بن محمد أسلم الهروي صانه الله عن شر كل غبي وغوي.

---

(١) فهرس المكتبة ١ / ١٤٦.

(٢) فهرس المكتبة ١ / ١١٧.

(٣) فهرس المكتبة في مجلة المورد العراقية ج ٢ /ع ٢ / سنة ١٣٩٣هـ / ص ٢٢٠.

وفي آخر الشرح بالفارسية: قد فرغ من تسويد هذا الكتاب المسمى بالقطبية الزاهدية جهت حسب فرموده جناب متعالى ألقاب سعادت وجلالت انتساب أجل أعظم أكرم عطوفت شيم ولى النعم أعنى أشرف السادات وأقضى القضاة قاضى ملا مير محمد حسين خان أدام الله إقباله وضاعف جلاله سمت تمام وصورت اختتام پذيرفت على يد الحقير أحمد بتاريخ يوم يكشنبه دهم شهر رجب المرجب سنة ١٣١٠ من الهجرة النبوية صلى الله عليه وسلم.

منهج التحقيق

في شرح الرسالة المعمولة: سبق أن قلت بأني لم أتمكن من الوصول إلى نسخة معتبرة يصلح جعلها أصلا يعتمد عليه في التحقيق، إذن فلم يكن طريق لتحقيق هذا الشرح سوى مراجعة ما وقفت عليه من النسخ المغلوطة والناقصة واختيار نص صحيح من خلالها. فنسختان كاملتان راجعتهما في تمام الشرح؛ هما النسخة المطبوعة بإستامبول سنة ١٣١٠هـ ورمزت إليها بالحرف (ط)، والمخطوطة التي تحتفظ بها جامعة طهران وهي المرموز إليها بالحرف (خ)، وأربع مطبوعات ناقصة؛ هي مطبوعة الگوپاموي في مدراس سنة ١٢٦٦هـ، ومطبوعة كانپور ١٢٧١هـ، ومطبوعة العلاء اللكهنوي في لكهنؤ سنة ١٣٠١هـ، ومطبوعة لكهنؤ ١٣٠١ و١٣١١هـ. فاستعنت بها في تحقيق الشرح إلى الموضع المطبوع منه، وهو في جميعها قوله: «وههنا تحيرت الأفهام واختلفت الأقوام وزلت الأقدام»، وعبّرت عن كل منها بنفس التعبير الذي ذكرته هنا.

وقد واجهت لدى التحقيق اختلافات كثيرة لا تحصى، وخاصة في النسختين الكاملتين، وهي تنقسم إلى أغلاط مهملة لا معنى لها وتحريفات غير مهملة في ذاتها، ففي الصورة الأولى أثبت صوابها من نسخة أخرى بدون إشارة،

وفي الصورة الثانية اخترت الصواب أو ما ترجَّح لديّ كونه من المتن، ووجه الرجحان قد يكون من ناحية الدلالة الذاتية للكلمة أو استعمالها في عبارة المؤلف الخاصة، وربما كان من جهة أن شروح الكتاب عنيت بها شرحا وتوضيحا أو أن أكثر النسخ احتوت عليها مما دلَّ بوجه أنها من المتن، أو لورودها في سائر كتب المؤلف والمصادر الأخر، ثم أشرت إلى ما في سائر النسخ أو المصادر إن رأيت في ذلك فائدة معتدا بها. وأتممت هذا العمل بعرض الاختلافات التي نبّه عليها محشّو الكتاب بإشارة أو بحث ونظر من غير أن تكون في النسخ الموجودة لدي.

وعلَّقت على بعض مواضع الكتاب ومشكلاته مستعينا أحيانا بتعليقات المؤلف وسائر كتبه أو شروحه وحواشيه، مشيرا إلى كل منها إذا كان هناك حاجة إلى التقويم بالاستناد أو الرجوع إليه، وإذ لم يكن استنباط مراد المؤلف في غالب تلك الموارد خاليا عن البحث والنقاش والخلاف ذهبت أرجح ـ إن أمكن ـ احتمالاً لوحظ فيه ظاهر العبارة وموافقة ما في سائر كتب المؤلِّف وغالبية المنتصرين له من دون إشارة إلى وجود احتمال آخر إلا قليلا.

وأثبت التعليقات الواردة في المخطوطة بهامش الكتاب إلا التي عُلم أنها للمؤلف، واستخرجت نُقوله من مصادرها مهما أمكنني الوقوف عليها، كما أحلت الموضع الذي شرحه الزاهد على الرسالة المعمولة، وترجمت للأعلام الواردة فيه، ورددت علامات الاختصار في النسخ إلى أصولها نحو «الخ» وغيره، وعنونت مباحثه بالعناوين التي وُضِعت لمتنه الرسالة المعمولة بين معقوفتين [ ]، وجعلت في المواضع التي علَّق عليها الزاهد أرقاما متسلسلة بلون غامق وبدون قوسين تمييزا لها عن أرقام الهوامش ليسهل الرجوع إلى تعليقاته في نهاية الكتاب، وبهامش المتن إشاراتٍ لأوراق وصفحات المخطوطة المذكورة، وزوَّدته بفهارس للأعلام وأسماء الكتب وعدد من الألفاظ والمصطلحات الواردة فيه

وللمواضيع التفصيلية.

وفي التعليقات: لم تجمع تعليقات الزاهد على شرحه في نسخة مستقلة كسائر الحواشي والتعليقات، وإنما جاءت متفرقة بهوامش نسخ من الكتاب، وقد عرفت في وصفها أن كثيرا منها طبعت بحاشية النسخة المطبوعة بإستامبول سنة ١٣١٠هـ، وعددا قليلا من أواسطها كتب بحاشية مخطوطة طهران، وطبعت أوائلها بحاشية مطبوعة كانپور سنة ١٢٧١هـ وفي مطبوعة لكهنؤ سنة ١٣٠١ و ١٣١١هـ إلى الموضع الذي طبع من الكتاب، وأضيف هنا أن شراح الكتاب ومحشيه أوردوا نصوصا منها في غضون مباحثهم مما جعلني أنظر إلى تلك الشروح والحواشي التي وقفتُ عليها بنفس النظر إلى نسخ التعليقات السابقة، غير أنها لمّا لم تزد على مبحث العلم كما ذكر سابقا حوَت تعليقات المؤلف على أوائل شرحه وفي هذا المبحث فقط، ووقفت أيضا على بعضها في كتب أخرى من المصادر المتأخرة عنه، فجمعتُ التعليقات الواردة في نسخ الكتاب وما جاء في شروحه وحواشيه وغيرها فبلغت ١٤٤ تعليقة بين الإجمال والتفصيل، علما بأن هناك ما لم أقف عليه من تعاليقه، وحدتني هذه الكثرة بما لها من الحاجة إلى التحقيق لأن أتجنب تدوينها بهامش الكتاب وألحقها مجتمعة بآخره.

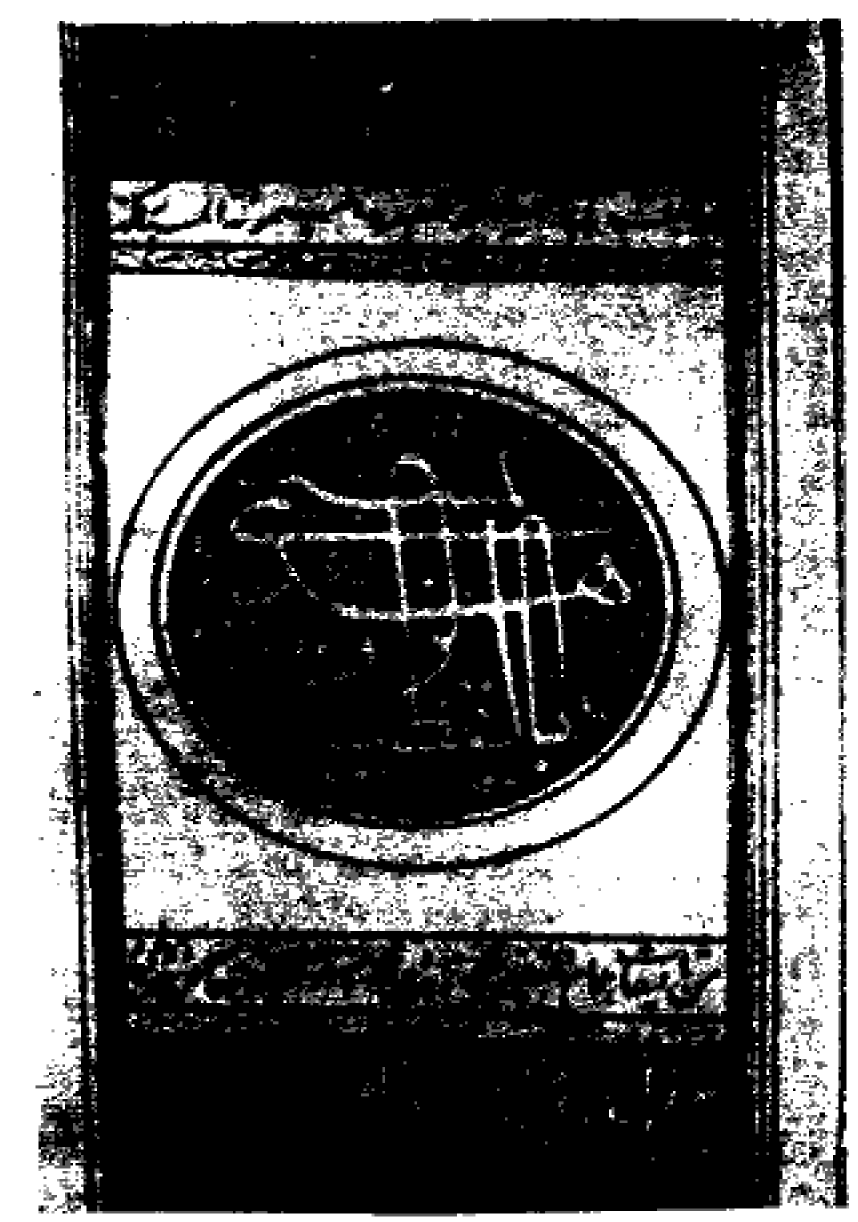
ورمزت في بيان الاختلاف إلى النسخ التي استمرت فيها التعليقات إلى حدّ، وهي مطبوعة إستامبول (ط)، مطبوعة كانپور (ك)، مطبوعة لكهنؤ (ل)، حاشية عبد العلي (ع)، شرح علاء الدين (ه)، شرح الزاهدية (ز)، التحقيقات المرضية (ت)، مخطوطة طهران (خ)، وعبرت عن سائر النسخ من الكتب والمصادر بأسمائها الخاصة. هذا كله فيما إذا كانت لتعليقة واحدة نسختان أو أكثر، وأما إذا كانت لها نسخة واحدة فستصبح بطبيعة الحال أصلا معتمدا كما ترى في تعليقات أواخر الكتاب التي انحصر معظمها بمطبوعة إستامبول.

واتبعت في ذكر الاختلافات والتعليق على مواضعها المشكلة واستخراج النقول نفس المنهج الذي وصفته لشرح الرسالة، كما مرَّ أني عينت مواضعها في الشرح بأرقام تتسلسل إلى العدد المذكور وتهدي قارئه إلى أية تعليقة أرادها، ونقلت قول الزاهد الذي علّق عليه في صدر تعليقته بين معقوفتين هكذا: [قوله: ...]، وأسندت كلا منها إلى نسخها التي أشرت إليها منبّها خلال ذلك على موقع التعليقة في الشرح من كل نسخة إذا لم يتفق ومكانها الذي عينت، وترجمت للأعلام التي لم ترد في أصل الكتاب، وأدرجت فهرسي الأعلام والكتب في فهارس الكتاب، كما فهرست عددا من موضوعاتها تلك التي اكتسبت استقلالا ولا يهتدى إليها بالرجوع إلى فهرس مواضيع الشرح ملحِقا إياها بآخر ذلك الفهرس.

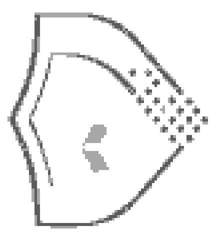
وفي الختام لا بد من التنويه إلى ما واجهني من متاعب جمة في إنجاز هذا الكتاب ولا أعني بها ما يختص بعملية التحقيق ومفرداته، فأملي بالقارئ أنه حَكَم صادق يستكشف بموضوعية جهود المحقق وعلمية الكتاب، بل ما يختص بالمشكلات التي يتعرض لها أيضا كثير من المحققين غيري في تعامل بعض المكتبات والمراكز الثقافية ـ كمكتبة جامعة طهران المركزية ومكتبة السيد المرعشي ـ معنا بأسلوب لا يهيّئ بيئة مناسبة لحركة التأليف والتحقيق ولا يزيح الموانع الكثيرة عن طريقها، أسأل الله أن يسدّد خطاهم ويوفّقهم لخدمة الإسلام والعلم وأن يتقبل مني هذا الجهد المتواضع بفضله ومنه، إنه سميع مجيب، والحمد لله رب العالمين والصلاة على رسوله وآله الطيبين الطاهرين.

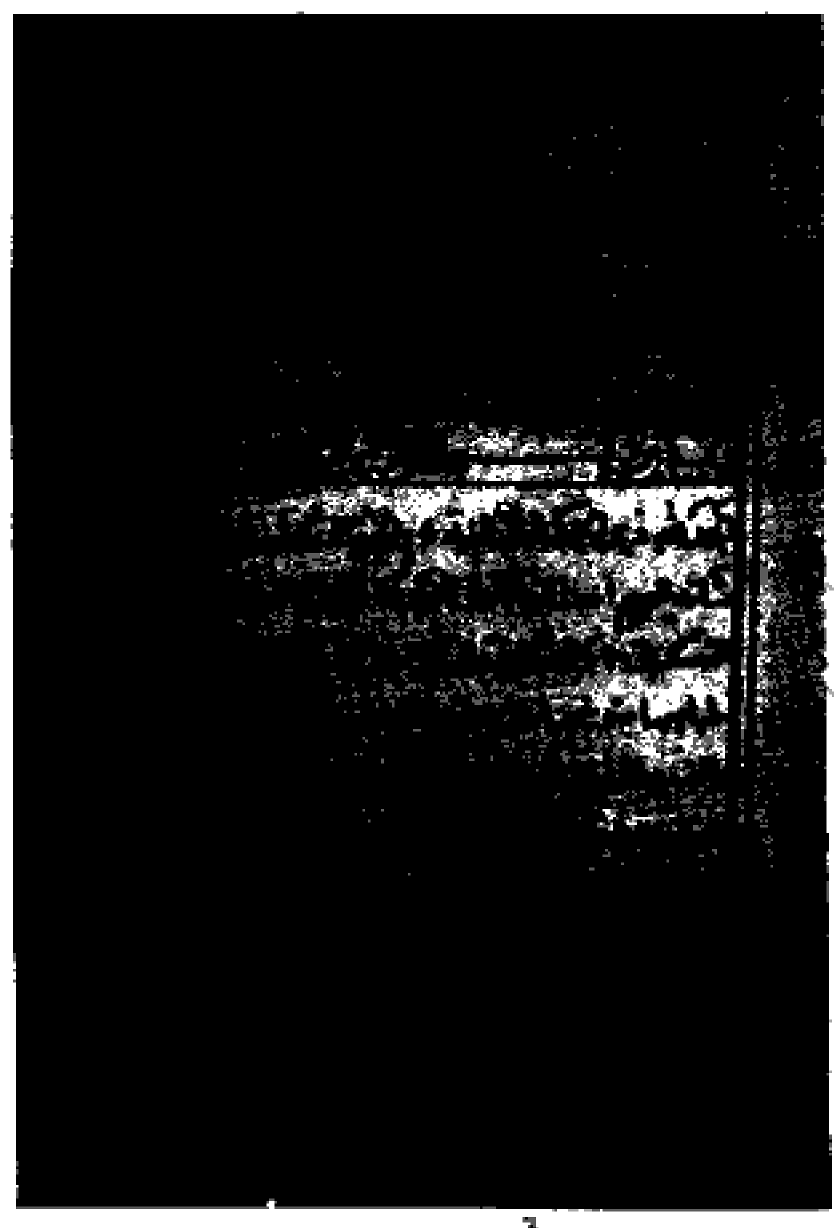
قم المشرفة ـ مهدي شريعتي

٨ / ذو الحجة / ١٤١٨هـ



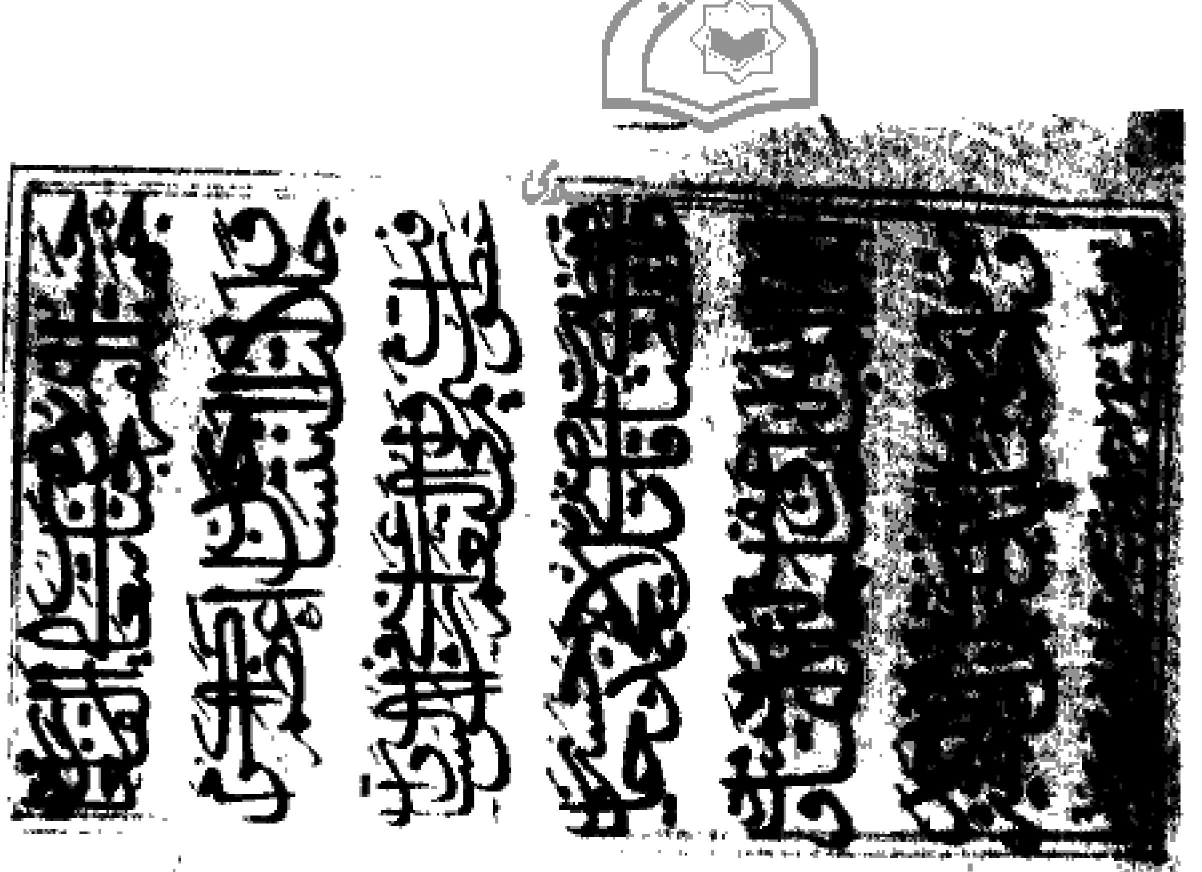
وجه الورقة الأولى من مخطوطة طهران (خ)





ظهر الورقة الأولى من مخطوطة طهران (خ)

ظهر الورقة ما قبل الأخيرة من مخطوطة طهران (خ)



وجه الورقة الأخيرة من مخطوطة طهران (خ)



ميرزاهد هروى عليه رحمة الله القوى حضرتلرينك قطب الرازى عليه رحمة البارينك تأليف كردهلرى اولان (تصور وتصديق) نام رسالهسى اوزرينه اولوب تأليف بيوردقلرى اشبو شرح لطيفك حقيقته متن ومنهوات اوزرينهدرق تصحيح اوزره اولنوب طبع اولنوب موقع انتشاره قونلدى ... توصيه اولنور.

معارف نظارت جليلهسنك ٦٨٢ نومرولى رخصتيله

درسعادت

مكتب صنايع مطبعهسنده طبع اولنمشدر

سنه

١٣١٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الصفحة الأولى من مطبوعة إستامبول (ط)

الصفحة الثانية والثالثة من مطبوعة إستامبول (ط)

الصفحة ما قبل الأخيرة من مطبوعة إستانبول (ط)

الصفحة الأخيرة من مطبوعة إستانبول (ط)



لمحمد زاهد الحسيني الهروي


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي الحكمة البالغة، والحجة الساطعة، العظيم شأنه[1]، العميم إحسانه، الولي للخير والتوفيق، المفيض للتصور والتصديق، والصلاة والسلام على من كان صوادق التصديقات بطبائعها متوجِّهة إلى حضرته الأقدس، وحقائق التصورات بأنفسها مائلة إلى جنابه المقدَّس، فروحه المعلَّى مركز المعقولات تصوراتها وتصديقاتها، ونفسه العُليا منبع العقليات نظرياتها وفطرياتها، وعلى آله الأبرار، وأصحابه الأخيار، عظماء مآنس القدس، رُؤَساء مجالس الأنس، هداة مراسم العلم واليقين، حُماة معالم[2] الملة والدين.

أما بعد، فيقول العبد المستعين بعناية الله القوي، محمد زاهد بن محمد أسلم[3] الهروي، صانهما الله عن شرِّ كل غبي وغوي: لمّا كان مبحث التصور والتصديق / من نفائس المطالب العلمية، ولطائف المآرب اليقينية، وكانت الرسالة التي ألَّفها الحبر العلامة، والتحرير الفهامة، المؤيَّد بالتأييد السماوي، قطب الملة والدين الرازي، في هذا المبحث الشريف، والمطلب المنيف[4]، (١/ظ)

---

(١) «شأنه» ساقط من (ط).

(٢) «معالم» ساقطة من مطبوعة كانپور.

(٣) في (ط): محمد سليم، وفي مطبوعة كانپور: ابن أسلم.

(٤) في (ط): اللطيف.

مشتملةً على أمهاته، ومحتوية على مهمّاته، فأردتُ شرح أسرارها وخفياتها، وكشف[1] أستارها وخبياتها، قاصداً لاتباع المذهب الصحيح وإن خالفه المشهور، وآخذاً بالحق[2] الصريح وإن لم يساعده[3] الجمهور، فها أنا أشرع في المقصود، مستفيضاً[4] من ولي الخير والجود.

* * *



(١) في (ط): كشفت، وهو تحريف.

(٢) في (ط): أخذت الحق، وهو تحريف.

(٣) زاد هنا في (ط): مقالة.

(٤) في (ط): مستعينا.

[مورد القسمة في التصور و التصديق]

قوله: اعلم أن العلم الذي هو مورد القسمة، إلى آخره[(١)].

أقول[(٢)]: كأن المراد بالعلم المتجدد[١] علم يتحقَّق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف؛ وهو ليس إلا العلم الحصولي[(٣)]، والعلم الحضوري وإن كان بعضُ أفراده ـ كالعلم المتعلّق بالصورة العلمية ـ متحققاً بعد تحقق الموصوف لكن جميع أفراده ليس كذلك.

وفيه[(٤)] [٢] إشارة إلى أن المدرَك في العلم الحصولي قد يكون حاضرا؛ كالمبصَر[٣]. فالإبصار مثلا[(٥)] علم حصولي، لا حضوري كما ذهب إليه صاحب

---

(١) الرسالة المعمولة ٩٦.

(٢) «أقول» ليست في (خ).

(٣) ظاهره مطلق العلم الحصولي الشامل للقديم منه، وهو مبني على أن يكون مراده ببعدية تحقُّق كل فرد عن تحقق الموصوف بعدية ذاتية حتى يصدق تعريفه للعلم المتجدد على الحصولي القديم. هذا ما عليه الأكثرون في تفسير كلامه، ومنهم من حمله على الحصولي الحادث بناء على أن البعدية زمانية لا يصدق بها التعريف على الحصولي القديم، ويساعده أن الشارح جرى في حاشيته على شرح التهذيب ٩٩ على أن يكون العلم المتجدد في كلام المصنف بمعنى الحصولي الحادث.

والموصوف في كلامه هو العالم.

(٤) أي في قوله: «لا يكفي فيه مجرد الحضور»، تنظر التعليقة.

(٥) «مثلا» ليست في مطبوعة الگوپاموي.

الإشراق[1].

ويمكن أن يقال في هذا المقام: العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي أن يكون له دخلٌ في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاصٌ / بها[2]، وما هو إلا العلم الحصولي[3]. (٢/و)

اعلم أن العلم الحصولي يطلق على معنيين ٤: الصورة الحاصلة وحصول الصورة[4]، قال العلامة الشيرازي[5] في درة التاج: إن كلا منهما ينقسم إلى التصور والتصديق[6]، والجمهور على أن مورد القسمة هو المعنى الأول[7]، ومن الأفاضل ٥ من ذهب إلى أنه هو المعنى الثاني[8].

---

(١) هو شهاب الدين، أبو الفتوح، يحيى بن حَبَش السُّهرَوَردي (ـ ٥٨٧ هـ)، حكيم مبدع يعرف بشيخ الإشراق وصاحب الإشراق، قتل في السنة المذكورة بمدينة حلب، له: حكمة الإشراق، والتلويحات، واللمحات، والمشارع والمطارحات، وهياكل النور، وغير ذلك. ينظر مذهبه في حكمة الإشراق بشرح الشيرازي ٣٣٦ و ٣٥٨.

(٢) في مطبوعة الگوپاموي: بهما، وكذا جاء أيضا في التحقيقات المرضية ٢٤.

(٣) يعني الحادث منه على ما يقتضيه الاستدلال، وقد نَقَل الدواني ما يشبه ذلك تعليلا للتخصيص بالعلم الحصولي أو الحادث، وقال الزاهد في حاشيته ٩٧: إن التعليل يقتضي تخصيص العلم بكليهما.

(٤) في (خ): حصول الصورة والصورة الحاصلة، وفي (ط): حصول صورة الشيء.

(٥) قطب الدين، محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي، الملقب بالعلامة (ـ ٧١٠ هـ)، من أبرز تلامذة الخواجه نصير الدين الطوسي، وقرأ عليه القطب الرازي وغيره، له تصانيف مشهورة، منها: شرح حكمة الإشراق، ودرة التاج لغرة الدبّاج بالفارسية، ونهاية الإدراك في دراية الأفلاك، وشرح القسم الثالث من المفتاح.

(٦) درة التاج ٢٩٤.

(٧) تحتها في (خ): أي الصورة الحاصلة.

(٨) في (خ) تحت قوله «من الأفاضل»: أي السيد الباقر، وتحت قوله «المعنى الثاني»: أي حصول صورة الشيء في العقل. ونسب هذا المذهب إلى السيد الداماد في التحقيقات ←

أقول: على هذا التقدير[1] يلزم أن يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي، وهو خلاف التحقيق كما سيأتي[2] إن شاء الله تعالى، لأن حصول الصورة ليس إلا الوجود الذهني، والوجود حقيقة واحدة، وأفراده أفراد حصصية[3] ٦ كما تقرَّر في موضعه[4].

ثم بعضهم خصَّ مورد القسمة بالعلم الحادث[5]، ولا يخفى أن تخصيص المورد[6] بالعلم الحصولي على هذا التقدير[7] أيضا لازم؛ إذ العلم الحادث أعم

←

المرضية ٢٧، وفي كتابه القبسات ٥٩ـ٦٠ ذكر من معاني العلم الحالة الإدراكية للنفس العاقلة التي تتعلَّق بالصورة العلمية الذهنية الانطباعية، ووَصَفها بأنها المقسم في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق، وقال: فالصورة العلمية المنطبعة في النفس ... معلومٌ بالقياس إلى العلم المتعلِّق بها؛ وأعني به الحالة الإدراكية المختلفة في صورتي العلم التصوري والعلم التصديقي بالنوع.

(١) تحتها في (خ): أي على تقدير كون العلم بالمعنى المصدري موردا للتقسيم.

(٢) تحتها في (خ): في شرح قول المصنف: ورابعها بأنه عبارة عن إقرار النفس الخ. فانتظر. ينظر تحقيق التغاير النوعي في ص ١٣٧.

(٣) في (ط): حقيقية، وهو تحريف ظاهر.

(٤) تحتها في (خ): أي فن الأمور العامة. وينظر استدلال الشارح على حصصية أفراد الوجود في حاشيته على شرح المواقف ٢٣ و ٦٦. كل ذلك على افتراض أن يراد بحصول الصورة الوجود الذهني بمعناه المصدري الانتزاعي.

(٥) كالأخضري في السلم المرونق وشرحه ٢٤؛ إذ اختار لبحثه عنوان «أنواع العلم الحادث» لإخراج العلم القديم، وفي التحقيقات المرضية ٣٤: لعله أراد بالبعض صاحب بديع الميزان حيث قال في شرحه: «العلم» بالنسبة إلينا، أي العلم الحادث.

وبديع الميزان شرح على ميزان المنطق ألفه عبدالله التُلَنْبي (ـ٩٢٢هـ)، أول باحث هندي وسَّع دراسة الفلسفة في بلاده. ينظر قوله فيه بهامش ميزان المنطق ٢.

(٦) في (خ): مورد القسمة.

(٧) فوقها في (خ): أي على تقدير التخصيص بالحادث.

من العلم الحصولي، فيلزم التخصيص مرة بعد أخرى من غير ضرورة.

قوله: كعلم الباري تعالى[(1)].

لا يخفى عليك أن العلم في العلم[(2)] الحضوري نفس المعلوم[7]، فيلزم على تقدير كون علم الواجب علما حضوريا عدمُ علمه تعالى قبل وجود المعلوم[8] واستكمالُه بالغير وزيادة صفة العلم عليه.

والتحقيق أن للعلم ثلاثة معان، الأول المعنى المصدري، والثاني مبدأ الانكشاف، والثالث الحاضر عند الذات المدركة. أما الأول فهو أمر إضافي انتزاعي، وأما الثاني فهو نفس المعنى الثالث[(3)] في الممكنات؛ وهو صفة الكمال ولا يستلزم وجود المعلوم[(4)]، وأما الثالث / فهو في العلم الحضوري[9] عين المعلوم وفي العلم الحصولي غيره. (٢/ظ)

وقد تحقَّق في الواجب تعالى جميع تلك المعاني، لكن ما هو عينه هو المعنى الثاني[10] [11]، وهو مبدأ لانكشاف جميع الأشياء عنده، فهو كالصورة العلمية المتعلِّقة بجميع الأشياء، فكما أن الصورة العلمية منشأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرَك عنده منكشف سواء كان ذلك المدرَك موجودا أو معدوما؛ فكذا هذا النحو من العلم للواجب تعالى منشأ لانكشاف جميع الأشياء عنده وجميع الأشياء معلوم له سواء كانت تلك الأشياء موجودة أو معدومة[(5)].

---

(١) الرسالة المعمولة ٩٦.

(٢) في حاشية عبد العلي ١٥: أن العلم الحضوري.

(٣) في (ط): الثابت، وهو تحريف.

(٤) كذا في (غ) و(ط)، و«وهو صفة ... وجود المعلوم» لم يرد في سائر النسخ.

(٥) في مطبوعة لكهنؤ: معدومة أو موجودة. ويقال لهذا النحو من علمه تعالى العلم الإجمالي، وللشارح تحقيق في كيفية تعلّق علمه تعالى الإجمالي بالممكنات ذَهَب فيه إلى أنه لا يتعلق ←

و تمام القول فيه[1] يقتضي بسطا في الكلام؛ لا يسعه المقام.

قوله: وعلم المجردات بأنفسها وعلمنا بأنفسنا[2].

قال الشيخ[3] في التعليقات في بيان ذلك[12]: الأشياء إما أن يكون وجودُها لها أو وجودها لغيرها، فالمفارقات وجودها لها؛ فلذلك تدرك ذواتها، والنفس وجودها لها؛ فلذلك تشعر بذاتها و تدركها، والآلات الجسدانية وجودها[4] لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة؛ فلذلك لا تدرك ذواتها، وليس كذلك النفس[5].

وقد زاد عليه في موضع آخر وقال: إن وُجِد أثر من ذاتي في ذاتي كنتُ أدرك[6] ذاتي كما أدرك شيئا آخر بأن يوجد منه أثر في ذاتي، ولكن ليس لوجود الأثر الذي أدركتُ منه / ذاتي تأثير في إدراكي لذاتي إلا بسبب وجوده لي، وإذا كان وجودي لي لم يحتج في إدراكي لذاتي[7] إلى أن يوجد أثر آخر (٣/و)

←

بها من جهة العدم واللافعلية لكونها حينئذ معدومات محضة. ينظر في حاشيته على شرح التهذيب ٩٤-٩٦.

(١) «فيه» ليس في (ط).

(٢) الرسالة المعمولة: ٩٦.

(٣) هو أبو علي، الحسين بن عبدالله بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس (-٤٢٨ هـ)، أكبر الفلاسفة إطلاقا، خلّف كثيرا من الكتب والرسائل في مختلف الفنون، منها: القانون والشفاء والإشارات والموجز الكبير ودانشنامة علائي (فارسي)، والتعليقات والمباحثات؛ علقهما عنه تلميذه بهمنيار بن المرزبان.

(٤) في (خ): الجسمانية، و«وجودها» ليس في التعليقات.

(٥) التعليقات ٦٩.

(٦) في (خ): أدركت، و«وقال» و«من ذاتي في ذاتي» ساقطان من (ط).

(٧) «لذاتي» ساقط من (ط).

فيَّ[1] سوى ذاتي.

أقول: حاصله أن التعقُّل هو وجود الشيء وحصوله للذات المجردة، فالمجردات لمّا كان وجودها لأنفسها يكون تعقلُها أيضا بذواتها، فتعقلها بالمعنى المصدري هو عين وجودها لها، وتعقلها بمعنى[2] الحاضر عند المدرِك هو عين ذواتها المجردة.

ومما ينبغي أن يعلم أن ليس بين العاقل والمعقول ههنا تغاير لا حقيقةً ولا اعتبارا؛ إذ[3] ليس ههنا حيثية تقييدية موجبة للتكثُّر، ومن ذَهَب إلى ذلك[4] فقد أخطأ، كيف؟ والذات المأخوذة مع الحيثية أمر اعتباري يعتبرها العقل[5]، والعلم المتعلّق بها علم حصولي[12]، فتأمل في هذا المقام، فإنه من مزالِّ الأقدام[6].

---

(١) في (ط): لي، وينظر ذلك في التعليقات ٧٩.

(٢) في جميع النسخ: بالمعنى، وهو خطأ صوابه في لواء الهدى ١٠٣.

(٣) كذا في (خ) ومطبوعة لكهنو، وفي سائر النسخ: وليس.

(٤) أي إلى التغاير بينهما حقيقة بأن تؤخذ الحيثية داخلة فيهما أو اعتبارا بأن لوحظت معهما وفي عنوانيهما، وكأن هذا الثاني مما ذهب إليه المحقق الطوسي في شرح الإشارات ٢/ ٣٢١ حيث حَكَم بكفاية التغاير الاعتباري في تحقق النسبة بينهما قائلا: فإن المعالِج لنفسه معالَج باعتبار آخر، وتبعه غير واحد من المتأخرين كالشريف الجرجاني في شرح المواقف ٦/ ١٦ والتفتازاني في المقاصد وشرحه ٢/ ٣٠١ و ٣٠٢.

(٥) سياق عبارته يدل على أنها ردّ على المذهب المذكور، ولكنها إنما تردُّ التغاير الحقيقي المبني على دخول الحيثية في المعنون؛ إذ بهذا الوجه تكون الذات المأخوذة معها أمرا اعتباريا، وأما القول بالتغاير الاعتباري الحاصل من اعتبار الحيثية في العنوان فلا يوجب اعتبارية الذات المأخوذة معها وأن يكون العلم بها حصوليا، كما سيقول هو نفسه: إن العلم المتعلق بالصورة الذهنية من حيث إنها صورة ذهنية ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم حضوري. ينظر الجواب عن مجموع المذهبين في حاشية عبد العلي ٢٠.

(٦) «فإنه ... الأقدام» ليس في (خ)، وفي (ط): مزالق.

قوله: والتصديق يستدعي، إلى آخره[1].

لا يقال: التصديق هو إدراك وقوع النسبة، ولا شك أن وقوع النسبة من الصور الذهنية لا من الأعيان الخارجية، والعلم المتعلّق بالصورة الذهنية علم حضوري، وإلا لزم اجتماع المثلين بل الأمثال[2].

لأنا نقول: العلم المتعلّق بالصورة الذهنية من حيث إنها صورة ذهنية[3] ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم حضوري، وأما العلم المتعلق[4] بنفسها مع قطع النظر عن تلك الحيثية فعلم حصولي، والتصديق على تقدير كونه علماً و[5]متعلقا بالنسبة من هذا القبيل.

وبهذا حصل الفرق بين التصديق وبين الجزء الأخير من القضية عند الأوائل / وبينه وبين القضية عند الإمام[6]، فما وَقَع في الحواشي الشريفة (٣/ط)

---

(١) الرسالة المعمولة ٩٦.

(٢) قال في حاشية شرح المواقف ٣٨ـ٣٩: إن اجتماع المثلين هو اجتماع الأمرين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد، والمستحيل منه اجتماعُهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما.

(٣) «ذهنية» ساقطة من (ط)، و واو العطف من مطبوعة الكوپاموي.

(٤) زاد هنا في (خ): بها، و«العلم» ليست في (ط). ينظر تنصيل ما ذكره في حاشيته على شرح التهذيب ٩٠ـ٩١.

(٥) الواو ساقطة من مطبوعة كانپور، قال في التحقيقات المرضية ٦٧: إن قوله «متعلقا بالنسبة» معطوف على قوله «علما» وداخل تحت قوله «على تقدير»، وإنما قيّد بقوله «على تقدير» لأن كون التصديق علما وكذلك كونه متعلقا بوقوع النسبة خلاف تحقيقه.

(٦) هو فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ـ٦٠٦هـ)، الإمام المعروف في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، من تصانيفه في الحكمة والكلام: شرح الإشارات، وشرح عيون الحكمة، والملخص، ومحصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين، والمباحث المشرقية، والمعالم، والأربعين في أصول الدين.

الشريفية على شرح الشمسية أن «القضية المعقولة هو المفهوم العقلي[1] المركب من المحكوم عليه وبه[2] والحكم بمعنى وقوع النسبة أو لا وقوعها، فهذه المفهومات[3] من حيث إنها حاصلة في الذهن تسمّى قضية[4]، والعلم بها[5] يسمّى تصديقا عند الإمام، وأما عند الأوائل فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة أو لا وقوعها»[6] ليس كما ينبغي[7] ١٤، فتأمل.

قوله: والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة[8].

فإن قلت: قد وقع عن[9] كثير من المحققين أن في تفسير العلم[10] بحصول صورة الشيء في العقل تسامحا، والمراد منه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل، وهي أعم من أن تكون غيرَ المعلوم وهو في العلم الحصولي أو

---

(١) «العقلي» ليست في مطبوعة الگوپاموي.

(٢) في (خ) ومطبوعة الگوپاموي: والمحكوم به.

(٣) في حاشية شرح الشمسية: المعلومات.

(٤) في حاشية شرح الشمسية: قضية معقولة.

(٥) في (خ): المتعلق بها، و«يسمى» ليست في (ط).

(٦) حاشية شرح الشمسية للشريف الجرجاني ٨٢، وهو علي بن محمد بن علي الجرجاني، المعروف بالسيد الشريف والسيد السند (ـ٨١٦ هـ)، صاحب الشروح والحواشي القيمة على أمهات الكتب في مختلف العلوم، ومنها أيضا: حاشية شرح المطالع، وحاشية المطول، وحاشية شرح التنقيح، وشرح التذكرة النصيرية، وشرح المواقف الذي علّق عليه الزاهد حواشيه المعروفة.

(٧) في (خ): ليس على ما ينبغي.

(٨) الرسالة المعمولة ٩٦، وفيها: لا يكون بحصول صورة.

(٩) في (ط): عند.

(١٠) كذا في مطبوعة الگوپاموي ونسخة بحاشية مطبوعة اللكهنوي، وفي سائر النسخ: في تفسير التصور.

عينه[1] وهو في العلم الحضوري.

قلت: من البيّن أن الصورة الحاصلة من الشيء حكاية عن ذلك الشيء، واتحاد الحكاية مع المحكي عنه محال، والتغاير الاعتباري لا ينفع ههنا[15]، فتدبر، فإن الحق أحق بالاتباع.

قوله: وإن زال أمر، إلى آخره[2].

في المطارحات / : إن زال عنّا شيء فإما أن يكون ذلك الشيء إدراك أمر (٤/و) آخر[3] أو صفةً غير الإدراك، وعلى الأول فيكون ذلك الإدراك[4] أمرا وجوديا؛ إذ الأمر العدمي لا يكون انتفاءَ ما ليس بشيء، وعلى الثاني فللنفس إدراك أمورٍ لا تنتهي إلى حدّ، فيجب أن يكون فيها[5] صفات غير متناهية يبطل واحدٌ منها عند قصد النفس إلى إدراك شيء[6].

قال بعض المحققين[7] [16]: الأولى في الشقّ الأول أن يقال[17]:

---

(١) في مطبوعة الكوپاموي وحاشية مطبوعة اللكهنوي من نسخة: عين المعلوم. ولعل من هؤلاء المحققين الدواني في شرح التهذيب ١٤ ـ ١٥ والجرجاني في شرح المواقف ٦/٣، وجاء في كثير من الحواشي أن قوله: «وهي أعم ...» ليس مما وقع عنهم بل هو من الاعتراض ومناطه.

(٢) الرسالة المعمولة ٩٧.

(٣) «آخر» ليست في (ط).

(٤) أي إدراك الأمر الآخر.

(٥) في (ط) ومطبوعة كانپور والكوپاموي: فينا.

(٦) في (خ) ومطبوعة كانپور ولكهنؤ والعلاء اللكهنوي: شيء آخر. ينظر المشارع والمطارحات الورقة ٩٧.

(٧) هو جلال الدين، محمد بن سعد الدين أسعد بن محمد الدواني (ـ٩٠٨هـ)، من كبار المحققين في المنطق والحكمة، ترك فيهما كتبا ورسائل كثيرة، منها: ثلاث حواش على شرح التجريد للقوشجي، وحاشيتان على شرح المطالع، وحاشية على شرح الشمسية، ←

فينتهي [١] إلى إدراك وجودي، وإلا لكان للنفس إدراكات غير متناهية، ويكون كل منها انتفاء إدراك آخر حاصلٍ قبله [٢].

أقول: فيه نظر؛ إذ على هذا الشقّ لا يلزم أن يكون [٣] إدراكاتٌ غير متناهية بل أعدام إدراكات غير متناهية؛ إذ على هذا التقدير كلٌّ إدراك زوال للإدراك السابق عليه، فيكون جميع تلك الإدراكات منتفيا [٤]. فالأولى في هذا الشق أن يقال: فيلزم انتفاء جميع الإدراكات السابقة عند تحقُّق الإدراك اللاحق.

لا يقال: الإدراكات على هذا التقدير ليست [٥] إلا أعدام الإدراكات [٦]، فلا يلزم أن يكون جميع الإدراكات السابقة منتفيا [٤].

لأنا نقول: الإدراك على تقدير كونه انتفاءً لا يكون انتفاء محضا؛ بل يكون [٧] انتفاء ثابتا؛ ضرورة أن الإدراك صفة قائمة بالمدرِك، واللازم على تقدير كون كل إدراك زوالا للإدراك السابق عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة لا الانتفاءات الثابتة [٨]، فيلزم انتفاء جميع الإدراكات السابقة، هذا.

→

ورسالتان في إثبات الواجب، وشرح العقائد العضدية، وشرح تهذيب المنطق، وشواكل الحور في شرح هياكل النور، وأنموذج العلوم.

(١) في (خ) ومطبوعة لكهنؤ: فتنتهي.

(٢) شواكل الحور ١٢٦.

(٣) «أن يكون» ليس في (ط) ومطبوعتي الگوپاموي واللكهنوي.

(٤) في (ط): منتفية.

(٥) كذا في (ط)، وفي سائر النسخ: ليس، وبدل «الإدراكات» في مطبوعة اللكهنوي: الإدراك.

(٦) زاد هنا في (ط): السابقة.

(٧) «يكون» ليست في (ط) ومطبوعة اللكهنوي.

(٨) في مطبوعة كانپور: الثانية، وهو تصحيف.

ويمكن الجواب عنه[1] بأن المقصود ليس لزوم اجتماع الإدراكات / الغير (٤/ظ) المتناهية بل لزوم تعاقُبها، ولا شك أنه على تقدير[2] أن يكون كلٌّ إدراك زوالا للإدراك السابق عليه يلزم إدراكات غير متناهية على وجه التعاقب؛ إذ زوال الشيء ليس إلا عدمه اللاحق المتأخِّر عن تحققه.

ثم قال هذا المحقق[18]: إن كان الإدراك انتفاءً لإدراك آخر حاصلٍ قبله[3] فالإدراك الذي يعقُّبه[4] إن كان انتفاء الإدراك السابق عليه كان[5] انتفاءً لانتفاء الإدراك السابق عليه بمرتبتين الذي كان هذا الإدراكُ انتفاء له[6]، وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقُّق ذلك الشيء، فيتحقق الإدراك المنتفي، فيستلزم الإدراكُ الثالث للإدراك المفروض الأول[7]. وهكذا يستلزم كلٌّ إدراك للإدراك السابق عليه[8]



(١) أي عن النظر الذي أورده على الدواني.

(٢) «تقدير» ليست في (ط).

(٣) «حاصل قبله» لم يرد في شواكل الحور.

(٤) أي يعقبه الانتفاء المذكور.

(٥) ضميره يرجع إلى الإدراك المذكور أولا.

(٦) الموصول وصف لـ«الإدراك السابق»، و«هذا الإدراك» هو الإدراك في قوله: «فالإدراك»، والضمير المجرور عائد إلى الموصول.

(٧) يريد الترتيب بحسب التحقق، فالثالث هو الإدراك المذكور أولا، والأول هو الإدراك السابق بمرتبتين، وفي التحقيقات المرضية ٩٠ عن بعض النسخ: فيستلزم للإدراك الثالث الإدراكُ المفروض الأول، وعليها فالترتيب بحسب الذكر كما ترى.

وقد يشرح كلامه إلى هنا بأن ضمير الفاعل في قوله: «يعقبه» يرجع إلى الموصول، وضمير المفعول إلى الإدراك المذكور أولا، و«هذا الإدراك» نفس ذلك الإدراك، والضمير في «كان انتفاء لانتفاء» إلى الإدراك في قوله: «فالإدراك»، فيكون هو المراد بالإدراك الثالث كما أن الإدراك المفروض الأول هو الإدراك السابق بمرتبتين.

(٨) في شواكل الحور: الإدراكات السابقة عليه.

بالمراتب الشفع؛ أعني الواقع[1] في المراتب الوتر، مثلا ما يسبقه[2] بمرتبتين؛ وهو ثالثة[3]، وما يسبقه بأربع مراتب؛ وهو خامسة[3]، وهكذا.

أقول: قد عرفت أن الإدراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون محضَ الانتفاء على طريق[4] السلب البسيط؛ بل يكون انتفاء ثابتا على طريق السلب العدولي؛ لأن الإدراك صفة قائمة بالمدرِك، والسلب البسيط ليس صفة لشيء. والانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء على هذا التقدير إدراك، فانتفاء انتفاء الشيء يكون بمعنى انتفاء الانتفاء الثابت للشيء، ولا شك أنه حينئذ لا يستلزم تحقق الشيء[5]؛ بل هو أعم من تحقق الشيء ومحض انتفائه؛ لأنه حينئذ يكون في قوّة السالبة المعدولة، والسالبة المعدولة أعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصّلة.

(٥/و) ثم / أقول: يلزم على تقدير كون كل إدراك انتفاء للإدراك السابق عليه أن

---

(١) في شواكل الحور: الواقعة. وهو تفسير لـ «الإدراك السابق» أو الإدراك المستلزِم، فإن كلا منهما واقع في المرتبة الوتر بالنسبة إلى الآخر، وفي التحقيقات المرضية ٩١ بعد ذكر الثاني: وأما ما وقع في بعض النسخ بدون لفظ «أعني» فهو صفة لذلك الإدراك المستلزم.

(٢) في شواكل الحور: لِمَا. و هو مثال للإدراك السابق بالمراتب الشفع، و ضمير المفعول عائد إلى الإدراك المستلزِم، والمعنى أن كل إدراك يستلزم مثلاً ما يسبقه بمرتبتين،... و يحتمل أن يكون مثالا للإدراك المستلزم، و ضمير الفاعل يعود إلى «الإدراك السابق» و المفعول إلى الموصول، و هذا إنما يصح على ما ثبت في المتن دون نسخة الشواكل.

(٣) الضمير المرفوع راجع إما إلى الموصول أو الإدراك المستلزِم على ما تقدم في قوله: «أعني الواقع ...»، والمعنى أنه مَرتبة ثالثة وخامسة، والحرف الأخير من الكلمتين في أكثر النسخ غير منقوطة، فيمكن قراءتهما: «ثالثُه» و«خامسُه»، وحينئذ فالضمير المجرور يرجع إلى الإدراك المستلزم بناء على الوجه الأول وإلى الموصول بناء على الثاني.

وفي (ط): ثالث، و: خامس.

(٤) في مطبوعة كانپور: على تقدير.

(٥) في (ط): أنه لا يستلزم تحقق ذلك الشيء، و«الشيء» ساقطة من مطبوعة كانپور.

يكون الإدراكات الحاصلة في الزمان السابق زائداً أو مساوياً للإدراكات الحاصلة في الزمان اللاحق؛ إذ على هذا التقدير ليس إدراك من الإدراكات الحاصلة في الزمان اللاحق إلا ما بإزائه[1] إدراكٌ من الإدراكات الحاصلة في الزمان السابق، مع أن تزايد العلوم يوما فيوما يدلُّ على خلافه.

وأيضا يلزم على هذا التقدير اجتماع النقيضين؛ لأنه لمّا كان في قوة النفس إدراكات غير متناهية كما ذكره[2] في الشق الثاني وكان الإدراك زوالا لصفةٍ هو إدراك آخر يلزم أن يتحقق فينا صفات غير متناهية هي إدراكات غير متناهية، ولمّا كان كل إدراك زوالا للإدراك السابق عليه يلزم أن لا يتحقق شيء منها.

والمصنف لم يردِّد الشيء الزائل بين الإدراك[3] وصفة غير الإدراك كما فعله صاحب المطارحات؛ لأن الأمور الغير المتناهية بحسب ما في قوتنا[4] من الإدراكات الغير المتناهية تلزم على تقدير[5] أن يكون الإدراك زوالا لأمر؛ سواء كان ذلك الأمر الزائل إدراكا أو صفة غيره[6].

قوله: وإلا لكان العلم، إلى آخره[7].

وذلك لأن الزائل الواحد ١٩ ليس له إلا زوالٌ واحد.

أقول: و[8] أيضا العلمُ بهذا لا يجامع العلم بذلك حدوثا؛ لما اشتهر أن النفس

---

(١) في (ط) ومطبوعتي الكوپاموي واللكهنوي: ما هو بإزائه.

(٢) يعني صاحب المطارحات.

(٣) في (خ) ومطبوعة لكهنؤ: الإدراكات.

(٤) في (ط): بحسب ما هو في القوة، وكذا في مطبوعة الكوپاموي بدون لفظة «هو».

(٥) في (ط): هذا التقدير، وهو خطأ.

(٦) «الأمر» ليست في مطبوعتي كانپور واللكهنوي، و«غيره» ليس في (خ) ومطبوعة لكهنؤ.

(٧) الرسالة المعمولة ٩٧.

(٨) واو العطف ساقطة من مطبوعة الكوپاموي.

(٥/ظ) في آنٍ واحد لا تتوجه إلى شيئين [١]. فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك يلزم إعادة / المعدوم بعينه أو إعدامُه [٢] غيرَ الإعدام الأول، وإلا لاستوى حال العلم وما قبله.

قوله: فيلزم أن يكون، إلى آخره [٣].

حاصله أن الإدراك لمّا كان زوال أمر فذلك الأمر الزائل يكون قبله موجودا، ولمّا كان في قوتنا إدراك الأمور الغير المتناهية ـ أي إدراكنا [٤] غير واقف عند حدٍّ ـ فتلك الأمور الغير المتناهية تكون موجودة بالفعل قبل جميع تلك الإدراكات.

وقد يمنع تارة كونُ الإدراك غير واقف عند حد؛ لما تقرَّر عند بعض أئمة الكشف والشهود أن لا ترقّي للنفس في النشأة الآخرة [٥]. وتارة وجودُ الأمور

---

(١) وقد خالفه الفخر الرازي واحتج لإمكانه بوجوه مختلفة، تنظر في المباحث المشرقية ١/٣٥٥ـ٣٥٧.

(٢) في (ظ): أو إعدامٌ، أي يلزم إعدام الزائل الواحد ثانيا، وفي بعض النسخ كما نقل أصحاب الحواشي: إذ إعدامه ....، فيكون تعليلا للزوم إعادة المعدوم غير أن فيه خللا ينظر في شرح العلاء اللكهنوي ٩٧ والتحقيقات المرضية ١٠٧ ومصباح الدجى ٣٤٢، وقد بنى البهاري تفسيره على هذه النسخة وقال ص ١١٩: وأما «أو» الفاصلة كما في بعض النسخ واختاره بعض الأفاضل أيضا فسخيف عندي.

(٣) الرسالة المعمولة ٩٧.

(٤) في (ظ): أي إدراك، وفي مطبوعة الگوپاموي: إدراكاً.

(٥) نسب ذلك في الحواشي إلى علاء الدولة أحمد بن محمد السمناني (ـ٧٣٦هـ)، ولكنه لا ينكر الترقي مطلقا، وإنما ينكره في المعارف الإلهية، قال في التحقيقات المرضية ١٠٩: فمنع كون علوم النفس غير واقفة عند حد مستدلاً بقول الشيخ العارف السمناني مما لا ينبغي أن يصغى إليه.

وقد صرح ابن عربي في غير واحد من كتبه على ثبوت الترقي بعد الموت حتى في ←

الغير المتناهية بالفعل؛ لأن اللازم هو تقدُّم كل أمر زائل علـى الإدراك الذي هـو زوال ذلك الأمر، لا تقدُّم جميع تلك الأمور على كل واحد من الإدراكات حتى يتحقق وجود الأمور الغير المتناهية بالفعل(١).

قوله: كالأشكال والأعداد المرتبة(٢).

اعلم أن الأعداد[20] سواء كانت من الأمور الغير المتناهية بمعنى أنها غـير واقفة عند حدٍّ أو من الأمور الغير المتناهية بمعنى أنها موجودة بالفعل يكون إدراكُ النفس لها[21] غير متناهٍ(٣) بمعنى أنه لا يقف(٤) عند حدّ.

والتحقيق أن الأعداد إن كانت من الأمور الاعـتبارية الانـتزاعـية فـعدم تناهيها بالمعنى الأول، وإن كانت من الأمور العينية الموجودة / فـعدم تـناهيها (٦/و) بالمعنى الثاني.

والحق هو الأول[22]؛ لأن العدد من الأمور التي يتكرر نـوعها[23] [24] [25]، ولأنه مركب من الآحاد، ولستُ أقول: مركب(٥) من الوحدات؛ كما يتوهم(٦) من



←

المعارف الإلهية، كما في الفص الثاني عشر من فصوص الحكم ١٢٣ـ١٢٤، وينظر أيضا حواره مع ذي النون في كتابه الآخر التجليات ٣٢.

(١) المنعان المذكوران للمحقق الدواني في شواكل الحور ١٢٧ـ١٢٨، وقد أجاب باندفاعهما الصدر الشيرازي في تعليقاته على شرح حكمة الإشراق ٣٩. فأصبح جوابه موردا للنقض والإبرام عند المحشين، ينظر لواء الهدى ١٢٠ ومصباح الدجى ٣٤٥ وحاشية عبد العلي ٣١ـ٣٢ وشرح العلاء اللكهنوي ١٠١ـ١٠٢ والتحقيقات المرضية ١٠٩ـ١١٠.

(٢) الرسالة المعمولة ٩٧.

(٣) كذا في (ط)، وفي سائر النسخ: غير متناهية.

(٤) في (ط): أنها لا تقف، وكذا في سائر النسخ بدون «أنها»، والأولى ما أثبت.

(٥) «مركب» ليست في (ط) ومطبوعتي كانپور واللكهنوي.

(٦) كذا في (ط)، وفي سائر النسخ: يوهم.

ظاهر عباراتهم، كيف ؟ والعدد محمول على المعدود[1] بالمواطاة والوحدات محمولة عليه[1] بالاشتقاق[26]، والواحد من حيث هو واحد ليس موجودا في الخارج، فكذا العدد المركب منه.

والكلام الواقع من الشيخ في إلهيات الشفاء ليس على ظاهره[27]؛ حيث قال: العدد له وجود في الأشياء ووجود في النفس، وليس قول من قال: «إن العدد لا وجود له إلا في النفس» بشيء يعتدُّ به، وأما من قال[2]: «إن العدد لا وجود له مجرّداً عن المعدودات التي في الأعيان إلا في النفس» فهو حق[3].

قوله: ويكون تلك الأمور، إلى آخره[4].

أي أعدام تلك الأمور[28]، وحينئذ ترتيبها[5] من جهة الأعدام المتأخرة.

قوله: لأنه لما كان، إلى آخره[6].

لا يخفى عليك أن الترتيب كما يحصل بالتقدم والتأخر الذاتيين[7]؛ كما بين العلل والمعلولات، وبالتقدم والتأخر الوضعيين[7] / ؛ كما بين الأجسام (٦/ظ)

---

(١) في (ط): على المعدودات ... عليها. ونَقَل عنه الأحمدنگري في جامع العلوم ٢/٣٠٣ـ٣٠٤ عبارة من حاشيته على شرح المواقف تدفع استدلاله هذا على تركب العدد من الآحاد دون الوحدات، هي هذه: العدد آحاد بوحدات هي نفسها، والآحاد محمولة على المعدود مواطاة، فالوحدات محمولة على المعدود مواطاة.

(٢) في الشفاء: وأما إن قال.

(٣) في (ط): فهو الحق. ينظر إلهيات الشفاء ١١٩، وزاد بعده: فإنا قد بينا أن الواحد لا يتجرد عن الأعيان قائما بنفسه إلا في الذهن، وكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد.

(٤) الرسالة المعمولة ٩٧، و«يكون» أثبتها من (ط)، وليست في سائر النسخ.

(٥) في (ط): ترتُّبها.

(٦) الرسالة المعمولة ٩٧.

(٧) كذا أثبت من (ط)، وفي سائر النسخ: الذاتي، و: الوضعي.

والمقادير، كذا[1] يحصل باللازمية والملزومية.

وإنما لم يُثبِت الترتيب بالعلية والمعلولية؛ بأن الأقل جزء للأكثر، فوجود الأقل علة لوجود الأكثر، وعدم العلة علة لعدم المعلول، فعدم الأقل علة لعدم الأكثر، لوجهين[2]:

الأول: أن العدد لا يتركّب من الأعداد التي تحته[29]، كما تقرر في موضعه.

قال بعض المحققين: هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر لا سترة فيه، وأما مع القول بنفي الجزء[3] الصوري عنه[4] فلا؛ إذ العدد حينئذ محض الوحدات بلا انضمام أمر آخر[5]، فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الأعداد[6] فيه.

أقول وبالله التوفيق: العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات من حيث إنها معروضة للهيئة الاجتماعية لا الوحدات المحضة[30]؛ ضرورة أن العدد حقيقة محصلة وشيء مركب، والوحدات بدون تلك الحيثية

---

(١) في (ط): كذلك.

(٢) كذا في (ط)، وفي سائر النسخ: بوجهين، وهو تحريف.

(٣) في مطبوعة الگوپاموي: مع نفي الجزء.

(٤) كذا في (ط)، وفي سائر النسخ: فيه.

(٥) في (ط): إذ العدد وحدات محض بلا انضمام أمر.

(٦) في (ط): وجود الأعداد. وبعض المحققين هو الدواني، وما نُقل عنه عبارته في حاشيته القديمة على شرح التجريد ص ١١٥، وبنفس المعنى في شرحه على العقائد العضدية ١٤ـ١٥، وأضاف فيه يقول: وحينئذ يكون كل مرتبة من الأعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها، ويكون هذا من خواص الكم المنفصل، والعجب أن بعض المتأخرين مع تصريحه بأن العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية نَفَى تركبه من الأعداد التي تحته؛ ومن البين أن واحدا وواحدا يكون جزءَ واحد وواحد وواحد.

ليست كذلك. ودخولها في العدد مطلقا [1] لا يستلزم دخولَها فيه من تلك الحيثية؛ كما يشهد به الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة. كيف؟ وحينئذ [31] يلزم دخول الوحدة في العدد مرتين؛ مرةً على الانفراد ومرة في ضمن المجموع، ويلزم تركب العدد كالثلاثة مثلا من الأجزاء الغير المتناهية؛ إذ حينئذ يكون المجموعات الثلاث الحاصلة من الوحدات الثلاث جزءا [2]، وكذا المجموعات الثلاث الأُخر [3] الحاصلة من تلك المجموعات الثلاث [1]، وهكذا [32]، مع أنا نتصور الثلاثة مثلا مع الغفلة / عن مجموع الوحدتين. (٧/و)

بل نقول: على تقدير كون العدد محض الوحدات أيضا لا يلزم تركبه من الأعداد؛ لأن دخول الوحدات في الستة مثلا يرجع إلى دخول كل وحدة وحدة فيها؛ كما يلوح [4] بالتأمل الصادق [33]. والفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات بدون الهيئة الوحدانية [5] مما لا يخفى على أحد.

وبما حققنا يظهر لك أن ما قال هذا المحقق في بيان أن [6] الأمور الغير المتناهية مطلقا مترتبة؛ بأن مجموع الأمور الغير المتناهية متوقف على هذا المجموع بلا واحد، وهذا المجموع [7] يتوقف عليه إذا سقط [8] عنه واحد آخر،

---

(١) «مطلقا» و«الثلاث» ليستا في (ط) ومطبوعتي الگوپاموي واللكهنوي.

(٢) في مطبوعة الگوپاموي: أجزاء.

(٣) في مطبوعتي الگوپاموي واللكهنوي: الأخيرة.

(٤) في (ط): دخول وحدة وحدة فيها كما يظهر.

(٥) في مطبوعة الگوپاموي: الاجتماعية.

(٦) «أن» أثبتها من مطبوعتي كانپور واللكهنوي، وهي ساقطة من سائر النسخ.

(٧) زاد هنا في (ط): بلا واحد.

(٨) في (ط) ومطبوعة اللكهنوي: أسقط. وينظر ما قاله الدواني في شرحه على العقائد العضدية ١٤.

وهكذا، لا يتم[٣٤]: سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري أو غير مشتمل عليه. نعم، لو قال بأن المجموع الأول مستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع للمجموع الثالث وهكذا لكان صحيحا؛ لأنه إذا تحقَّق مجموع آحاد العشرة مثلا يتحقق كل واحد واحد من آحاد مجموع الخمسة، وإذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة[٣٥]، هذا.

والوجه الثاني: أن علة عدم المعلول ليست عدمَ العلة المعينة؛ بل عدم علةٍ ما (١) [٣٦]، وأما عدم العلة المعينة فهو مستلزم (٢) لعدم المعلول.

قال بعض الأفاضل (٣) [٣٧]: عدم المعلول ليس يتوقف بالذات إلا على عدم العلة التامة. فشيءٌ بعينه لا يترتب[٣٨] وجوداً وعدماً إلا على شيء بعينه، وأما عدم أحد الأجزاء (٤) بعينه أو لا بعينه فعلى / خلاف متصوَّرات الجماهير من مقارنات (٧/ظ) الموقوف عليه ولوزامه لا من الداخلات، فعدم الشرط ليس مما يتوقف عليه عدم المشروط؛ بل هو مقارنٌ لعدم العلة التامة الذي هو (٥) العلة للعدم، وكذلك وجود

---

(١) كذا قال الدواني أيضا في الحاشية القديمة ص ٤٠، ولكنه أضرب عنه في ص ٩١ إلى رأي الداماد الآتي ذكره. قال: الظاهر كما أسلفنا أن عدم كل واحد من الأجزاء لا دخل له بخصوصه في استتباع عدم المعلول؛ بل علته انتفاء إحدى علل الوجود؛ بل انتفاء علته التامة المستلزم لانتفاء إحدى العلل.

(٢) في (ط): غير مستلزم، وهو خطأ واضح.

(٣) هو السيد محمد باقر بن محمد الحسيني الأسترآبادي، المعروف بالداماد (ـ ١٠٤١هـ)، من فحول علماء المعقول والمشروع، وقد أخذ عنه ولازمه صدر المتألهين الشيرازي، ومن آثاره الكثيرة في الحكمة: الأفق المبين، والصراط المستقيم، والقبسات، والتقديسات، والإيقاظات، والإيماضات والتشريقات.

وما سينقله عنه الشارح مقتطف من عباراته في القبسات ٣٠٧ـ٣٠٨، وبمعناه أيضا في التقديسات كما نُقل عبارته في مصباح الدجى ٣٦٠ـ٣٦١.

(٤) في (ط): وأما أحد الأجزاء، وهو خطأ.

(٥) في مطبوعتي كانپور واللكهنوي: التي هي، وهو خطأ.

المانع ليس يتوقف عليه عدم المعلول؛ بل ربما ينتفي المعلول[1] مع انتفاء المانع؛ لعدم تحقق العلة التامة.

أقول: العلة التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى آحادها، لا بمعنى المركَّب منها المغاير لها[2]، وإلا لزم أن يكون العلة التامة جزءا لنفسها؛ لأنها جملةُ ما يتوقف عليه، فلو كانت هي أيضا من جملة ما يتوقف عليه لزم أن تكون هي[3] جزءا لتلك الجملة التي هي نفسها، ولهذا قال بعضهم: المعلول يتوقف على العلة التامة[4] بتوقُّفات كثيرة، ويصدق العلة التامة[4] عليها بوصف الكثرة[5]. فعدم العلة التامة ليس إلا عدمات آحاد العلل الناقصة؛ كما أن وجودها ليس إلا وجودات تلك العلل، فلو كانت علةُ عدم المعلول عدم العلة التامة دون عدمِ واحد منها يلزم أن لا يعدم المعلول إلا عند عدماتها، وظاهر[6] أن الأمر ليس كذلك؛ إذ كثيراً ما يعدم المعلول عند عدمِ واحد من العلل الناقصة.

قوله: فعدمات الأعداد، إلى آخره[7].

لقائل أن يقول: تلك العدمات أمور انتزاعية ينتزعها العقل من الأعداد المعدومة / ، ومعنى استلزام عدم الأقل لعدم الأكثر استلزامُ صحة انتزاع العدم من الأقل لصحة انتزاع العدم[8] من الأكثر، فلا يكون تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل. (٨/و)

---

(١) «المعلول» ليست في (ط).

(٢) في (خ): المتغاير لها، وفي (ط): المغايرة.

(٣) زاد هنا في (ط): أيضا.

(٤) «التامة» ساقطة من مطبوعة الگوپاموي، وقوله: «عليها» أي على آحاد العلل الناقصة.

(٥) حاشية الدواني القديمة الورقة ١٤٣.

(٦) في (ط): والظاهر.

(٧) الرسالة المعمولة ٩٧.

(٨) في مطبوعة كانپور: الانتزاع.

فإن قلت: المقصود إجراء برهان التطبيق في تلك العدمات، وكونُها أمورا انتزاعية لا يمنع ذلك؛ لأن الأجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي[(١)] يجري فيها برهان التطبيق، مع أنها أجزاء وهمية غير موجودة في الخارج[٣٩]؛ لامتناع تركب الجسم المتناهي المقدار من الأجزاء الغير المتناهية بالفعل[(٢)].

قلت: الأجزاء المقدارية إنما يجري فيها برهان التطبيق[(٣)] لأن منشأ انتزاعها موجود في الخارج، وأما تلك العدمات فمنشأ انتزاعها ليس كذلك.

ثم لا يخفى عليك أن هذا البيان يجري في أعدام المعدودات[(٤)] أيضا؛ إذ كما أن الأكثر بالذات مستلزم للأقل بالذات فكذا الأكثر بالعرض مستلزم للأقل بالعرض، وكما أن عدم الأقل بالذات مستلزم لعدم الأكثر بالذات كذا عدم الأقل بالعرض مستلزم لعدم الأكثر[(٥)] بالعرض، فلا يرد أن الأمر الزائل لا ينحصر في العدد؛ فيجوز أن يكون الإدراك زوال أمر آخر غير العدد.

---

(١) في مطبوعتي الكوپاموي واللكهنوي: الغير المتناهي المقدار، وفي التحقيقات المرضية ١٤٣ عن بعض النسخ: المتصل المتناهي، وهو سهو؛ لعدم جريان برهان التطبيق في الأجزاء المقدارية للجسم المتناهي ولأنه لو جرى لزم تناهي أجزائه والجزء الذي لا يتجزى وهو خلاف مذهب الحكماء، ونُقل أيضا في عدد من الحواشي عن بعض النسخ: الغير المتناهية، والظاهر أن تكون صفة للأجزاء المقدارية ويراد بالجسم ما هو غير المتناهي لما قلنا، وزعم البهاري ١٣٠ ـ ١٣١ انحصار المراد في المتناهي فحكم بعدم جوازه وأن «الغير المتناهية» صفة للجسم بتأويل الجسمية، وهو كما ترى.

(٢) استدلال على أن الأجزاء المقدارية للجسم غير المتناهي أجزاء وهمية غير موجودة في الخارج، ويتم ذلك بواسطة مقدمة شرطية هي: أنها لو كانت موجودة بالفعل لكانت كذلك في الأجزاء غير المتناهية للجسم المتناهي الذي هو جزء من غير المتناهي.

(٣) «مع أنها ... التطبيق» ساقط من (ط).

(٤) في (خ) و(ط) ومطبوعة الكوپاموي: المعدومات، وهو تحريف.

(٥) «بالذات كذا ... الأكثر» ساقط من مطبوعة كانپور.

قوله: فتبيّن بهذا، إلى آخره[1].

(٨/ظ) وأيضا تبيَّن / بأن[2] العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة، والإزالة لا تتصف بهما، فتأمل[٤٠].

قوله: ولأن كون العلم تحصيلا، إلى آخره[3].

والاستدلال عليه لا ينافي كونه من الوجدانيات[4]؛ إذ النظري هو ما يتوقف على النظر لا ما يحصل بالنظر[5] [٤١].

قوله: لما سبق[1].

أي[6]: وإلا لكان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر؛ وذلك لأن الحاصل الواحد[٤٢] ليس له إلا حصول واحد.

ووجه آخر: لو كان الحاصل عند العلم بهذا عين الحاصل عند العلم بذلك يلزم تحصيلُ الحاصل غير التحصيل الأول؛ لما اشتهر أن النفس في آنٍ واحد

---

(١) الرسالة المعمولة: ٩٨.

(٢) كذا أثبت من مطبوعتي الكوپاموي واللكهنوي، وفي سائر النسخ: أن، وهو خطأ يفسد ارتباط كلامه بالمتن.

(٣) الرسالة المعمولة ٩٨. و«تحصيلا» ليست في (ط).

(٤) في (ط) ومطبوعتي الكوپاموي واللكهنوي: من الأمور الوجدانية.

(٥) ويشارك هذا التعريف الثاني في إيجاد المنافاة ما انتهى إليه الشارح في حاشيتي شرح التهذيب ١٢٥ وشرح المواقف ١٩ من أن النظري هو ما يمكن حصوله بالنظر وبغيره والبديهي ما لا يمكن حصوله بالنظر، وقد نبه على هذا السؤال وأجاب عنه في حاشية شرح المواقف بقوله: لا يقال: كثير من البديهيات كالمحسوسات والحدسيات يمكن أن يحصل بالنظر، لأنا نقول: المحسوسات هي قضايا يحكم العقل بها بواسطة إحدى الحواس والحدسيات قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحدس لمشاهدة القرائن، والحكم الذي حصل بالحواس أو بالحدس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن أن يحصل بالنظر.

(٦) «أي» ساقطة من (ط).

لا تتوجه إلى شيئين.

قوله: فيلزم أن يكون، إلى آخره[1].

فإن قلت: يجوز أن يكون ذلك الأمر العقلي مما لا يجري فيه المطابقة واللامطابقة؛ كالإضافة بين العالم والمعلوم على ما هو مذهب جمهور المتكلمين[2].

قلت: العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة كما يشهد به الضرورة، فيلزم أن يكون لكل معلوم أمرٌ مطابق له، هذا. لكن لقائل أن يقول: فحينئذ لا حاجة إلى ما ذكره من المقدمات؛ بل يكفي أن يقال: العلم[3] متصف بالمطابقة / واللامطابقة، (٩/و) وغيرُ الصورة الحاصلة لا يتصف بهما، فتدبر ٤٣.

وقد يقال: العلم ليس نسبة بين العالم والمعلوم؛ لأن تحقق النسبة فرعُ تحقق المنتسبين، ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج، فلابد له من وجودٍ، وإذ ليس له وجود في الخارج[4] فهو في الذهن.

واعتُرض عليه بأنه يجوز أن يتحقق ذلك في بعض المدارك العالية[5].

وأنت خبير بأن الأشياء المدرَكة لنا الخارجة عن أذهاننا لو عُدِمت في الخارج لا يتغير علمنا بها كما يحكم به البداهة، فذلك النحو من التحقق ليس كافيا، وبهذا ثبت ٤٤ ما ذهب إليه المحققون أن المعلوم بالذات هو الصورة العلمية،

---

(١) الرسالة المعمولة: ٩٨.

(٢) المعروف عنهم أن العلم إضافة بين العالم والمعلوم من دون أن يكون هناك صورة ذهنية، ينظر في شرح المواقف ٦/ ٢ وشرح المقاصد ٢/ ٣٠٨، وتابعهم الفخر الرازي في كونه إضافة فحسب، ينظر المحصل ٦٩ـ٧٠ والمباحث المشرقية ١/ ٣٣١.

(٣) في (ط): وجود العلم.

(٤) «و» ليست في (غ)، وفي مطبوعتي الگوپاموي واللكهنوي: وإذ ليس في الخارج.

(٥) الاعتراض للفخر الرازي في شرح الإشارات ١/ ١٣٧ـ١٣٨.

فتأمل؛ فإن للمناقشة فيه[1] مجالا.

قوله: وذلك هو المراد بحصول صورة[2].

فالمراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة[3]؛ إذ المطابقة واللامطابقة[4] إنما هي متحققة فيها، وهذا يدل على أن مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة كما حققناه[5].

قوله: ويجب أن يكون، إلى آخره[6].

(٩/ظ) وإنما لم يعمّم العلم بحيث يشمل التصورات أيضا لأن / شمول العلم لها ظاهر، بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة والغير الجازمة[7]. وشمولُه للتصديقات المطابقة والجازمة وإن كان ظاهرا لكن أوردهما[8] بواسطة مقابَلَيْهما[9].



---

(١) أي في جوابه عن الاعتراض.

(٢) الرسالة المعمولة ٩٨. و«بحصول صورة» أثبته هكذا من مطبوعة الكوپاموي، وفي سائر النسخ: بحصول الصورة.

(٣) «فالمراد ... الحاصلة» ساقط من (ط)، و«فالمراد بحصول الصورة» من (ك).

(٤) «واللامطابقة» ليست في (ط) ومطبوعة الكوپاموي.

(٥) ص ٩٢ـ٩٣.

(٦) الرسالة المعمولة ٩٨.

(٧) في جميع النسخ: غير الجازمة، والأولى ما أثبت، و«للتصديقات... شموله» ساقط من (ط).

(٨) في مطبوعة الكوپاموي: أوردها، وفي سائر النسخ: أورده، وما أثبت هو الأولى.

(٩) في (ط): مقابَلَيها.

[التصور]

قوله: فسّر التصور، إلى آخره[1].

التصور بالتفسير الأول كان في صرافة العموم ومحوضة الإطلاق، حتى يتعلّق بكل شيء ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي[46]. والتصور بالتفسيرين الأخيرين[47] وإن كان يتعلّق بكل شيء على ما ذهب إليه المحققون ـ ولذا قيل: لا حجر في التصورات[2] ـ لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير[48، 49].

قوله: مرادف للعلم[1].

أي العلم الذي هو مورد القسمة.

قوله: وهو محتمل لوجهين، إلى آخره[1].

وهو غير محتمل للوجهين الآخرين[3]، أي حصول[4] صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وعدمه وحصول صورة الشيء مع عدم اعتبار عدم الحكم،

---

(١) الرسالة المعمولة ٩٩.

(٢) حاشية شرح الشمسية للجرجاني ٢٠، حاشية الدواني عليها ٢٦١ وشرحه على التهذيب ١٨.

(٣) في مطبوعتي كانپور والگوپاموي: الأخيرين، وفي (ط): لوجهين آخرين.

(٤) في (ط): أي عدم حصول، وهو خطأ.

لعدم ملاءمتهما [1] للساذجيةِ ومقابَلَةِ الحكم ٥٠.

قوله: وهو بهذا التفسير، إلى آخره [2].

(١٠/و) لا يخفى عليك أنه بيِّن النسبة بين الوجهين / والتفسيرين بحسب المفهوم، ويظهر منه بحسب الصدق أيضا [3] ٥١.

* * *



(١) في (ط) ومطبوعة اللكهنوي: ملاءمتها، وهو تحريف.

(٢) الرسالة المعمولة ٩٩.

(٣) أي أن النسبة بحسب الصدق أيضا عموم مطلق، ويناقي هذا ما ذكره في حاشية شرح التهذيب ١١٠ من أن النسبة بين الوجهين من التفسير الثاني بحسب الصدق هي المساواة، قال: لأن العلم التصديقي ـ وهو العلم المكيّف بالكيفية الإذعانية ـ لا يمكن فيه عدم اعتبار الإذعان ولا اعتبار عدم الإذعان، وغير العلم التصديقي يمكن فيه كلٌّ منهما.

وبهذه الملاحظة يتضح ما أورده في التعليقة.

[التصديق]

قوله : أحدها بأنه عبارة عن الحكم[1].

اعلم أن الحكم يطلق[2] على معان أربعة :

الأول : جزء القضية ؛ أي وقوع النسبة أو لا وقوعها .

والثاني : المحكوم به .

والثالث : القضية من حيث اشتمالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلبِ الربط .

والرابع : التصديق على مذهب البعض[3] .

قوله : وفسّر الحكم ، إلى آخره[1] .

الحكم[4] إنما هو بالتفسير الأول على الحقيقة ، وبالتفسيرين الأخيرين على المجاز . ثم لا يخفى أن الإذعان والقبول أيضا من تفسيراته ؛ كما يدل عليه

---

(١) الرسالة المعمولة ١٠٠ .

(٢) في مطبوعة اللكهنوي : يصدق .

(٣) في (ط) : على ما ذهب إليه البعض . ويريد بالتصديق إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها كما يأتي في ص ١٧٨ ، وقد ساق هذه الإطلاقات الأربعة في حاشيته على شرح المواقف أيضا ص ٧١ بتغيير في التعبير والترتيب .

(٤) « الحكم » ساقطة من (خ) .

ما قال[1] في شرح المطالع.

قوله: وثانيها بأنه عبارة عن نفس النسبة[2].

إيرادُ هذا التفسير في هذا المقام غير مناسب؛ لأن الكلام في الحكم بمعنى التصديق لا الحكم بمعنى جزء القضية.

قوله: لأن الانتساب، إلى آخره[2].

لا يخفى ما فيه، فافهم[52].

قوله: والعلم انفعال[2].

المذهب المنصور في العلم أنه من مقولة الكيف كما تقرر في موضعه، ولعله أراد أن العلم حاصل بالانفعال.

(١٠/ظ) اعلم أن ههنا إشكالا مشهوراً / ؛ أورده الشيخ في إلهيات الشفاء وأجاب عنه؛ حيث قال: لقائل أن يقول: العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردةً عن موادها؛ وهي صور جواهر وأعراض، فإن كانت صورُ الأعراض أعراضا فصور الجواهر كيف تكون أعراضا؟ فإن الجوهر لذاته جوهر، فماهيته لا تكون في موضوع البتة، وماهيته محفوظة سواء نسبت إلى إدراك العقل لها[3] أو نسبت إلى الوجود الخارجي.

فنقول: إن ماهية الجوهر جوهر[4] بمعنى أنها موجودة[5] في الأعيان

---

(١) «قال» ليست في (ظ). وإنما لم يذكر الإذعان من تفسيرات الحكم لأنه في اعتقاده نفس التفسير الثالث للحكم، قال في شرح المطالع ٨: والتحقيق أنه ليس للنفس هنا تأثير وفعل بل إذعان وقبول للنسبة؛ وهو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة. وسوف يصرح بهذا الترادف أيضا عند نقله لمذهب صاحب القسطاس في الرسالة المعمولة ١٣٣.

(٢) الرسالة المعمولة ١٠٠.

(٣) في (ظ): إلى الإدراك العقلي.

(٤) «جوهر» ليست في مطبوعة كانپور.

(٥) كذا من مطبوعتي كانپور واللكهنوي، وفي الگوپاموي والشفاء: أنه الموجود، وفي سائر النسخ: أنه موجود.

لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر[1] المعقولة، فإنها ماهية من شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع؛ أي أن هذه الماهية هي معقولة عن أمرٍ وجودُه في الأعيان أن يكون لا في موضوع، وأما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حدِّه من حيث هو جوهر؛ أي ليس حد الجوهر أنه في العقل لا في موضوع، بل حده أنه سواء كان في العقل أو لم يكن فإن وجوده في الأعيان ليس في موضوع، انتهى[2].

لا يخفى عليك أن القول بعرضية الصورة الجوهرية منافٍ لحصر العرض في المقولات التسع؛ لأن المقولات أجناس عالية متباينة بالذات. اللهم إلا٥٣ أن يكون مرادهم حصر الأعراض الموجودة في الخارج، وما أورِدَ على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة فمدفوع؛ لأن الوحدة ليست من الموجودات الخارجية، والنقطة من مقولة الكيف كما صرَّح / به الفارابي[3] في التعليقات؛ حيث قال: (١١/و) النقطة كيفية في الخط، وهو مثل التربيع، لأنها حالة للخط المتناهي[4].

ثم ههنا إشكال[5] آخر؛ وهو أن العلم من الكيفيات النفسانية، فيلزم أن يكون الشيء الواحد جوهرا وكيفا، مع أنهما مقولتان وصدقُهما على شيء واحد

---

(١) في (ط): الجوهر.

(٢) إلهيات الشفاء ١٤٠، وزاد بعده: فإن قيل: فالعقل أيضا من الأعيان، قيل: يراد بالعين التي إذا حَصَل فيها الجوهر صَدَرت عنه أفاعيله وأحكامه.

(٣) أبو نصر، محمد بن محمد بن طَرخان الفارابي، الملقب بالمعلم الثاني (ـ ٣٣٩هـ)، من كبراء الفلاسفة، له مؤلفات في المنطق والحكمة وغيرهما، منها: نصوص منطقية على نسق الأبواب الثمانية الأرسطية، وإحصاء العلوم، والألفاظ المستعملة في المنطق، والفصوص، والتنبيه على سبيل السعادة، والتعليقات.

(٤) التعليقات للفارابي ٤٩، ووردت عبارته بنصها في تعليقات ابن سينا ٧٣.

(٥) في حاشية عبد العلي ٥٢: ثم ههنا شك.

ممتنع.

وقد أجاب عن الإشكالين بعض المتأخرين[١] بالفرق بين القيام والحصول[٢]؛ بأن ما هو جوهر معلومٌ وحاصل في الذهن وموجود فيه، وما هو عرض وكيف علمٌ وقائم بالذهن وموجود في الخارج.

وحاصله كما يظهر بالتأمل الصادق [54] أن القائم بالذهن شبح المعلوم ومثاله، والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه، فهو جمع بين المذهبين. وأنت تعلم أنه قول بلادليل وساقط عن درجة التحقيق. بل النظر الدقيق يقتضي امتناع[٣] ذلك بأن يقال: إنا لا نعني بالعلم إلا ما هو منشأ الانكشاف[٤]، ولا شك أن الصورة الحاصلة كافية في الانكشاف كما يشهد به الحدس الصائب، فمنشأ الانكشاف هو الصورة الحاصلة، فلو فُرِض أن يكون القائم بالذهن أيضا منشأ الانكشاف يلزم حصول الحاصل. على أنه يلزم أن تكون تلك الصورة[٥] علما وعرضا وكيفا كما تفطّنت، فعاد الإشكال[٦].

---

(١) هو علاء الدين، علي بن محمد القوشجي (ـ ٨٧٩ هـ)، أحد أئمة عصره في الكلام والهيئة والرياضيات، أهم تصانيفه وأشهرها شرح التجريد للطوسي، وله أيضا: الرسالة المحمدية في الحساب، والرسالة الفتحية في الهيئة، وغير ذلك.

ينظر تفصيل جوابه في شرحه على التجريد ١٤.

(٢) في (ط): الجوهر، وهو تحريف.

(٣) كذا أثبت من (ط)، وفي سائر النسخ: بامتناع.

(٤) في (ط): مبدأ الانكشاف.

(٥) زاد في (ط): الحاصلة.

(٦) وقد بحث الشارح عن فكرة القوشجي في حاشية شرح المواقف أيضا ص ٧٥، وما قرره من الإيرادات ربما ينعكس على نظريته الآتية؛ كما نبه عليه محمد عظيم الگوپاموي وقال: مع أنه يجوز أن يكون مراد شارح التجريد بالقائم هي الحالة الإدراكية وإن لم يسمَّ، فالتفاوت إنما يكون في التسمية. ينظر التحقيقات المرضية ١٦٤.

وأجاب عنهما بعضهم[1] ٥٥ بأن الجوهر بعدما وُجِد في الذهن يصير عرضا وكيفا؛ بناء على أن مرتبة الماهية متأخرة عن مرتبة الوجود وتابعةٌ لها.

ولا يخفى عليك أن هذا المذهب خارج عن مسلك العقل[2]؛ ضرورة / أن الماهية وذاتياتها لا تختلف باختلاف الظروف وأنحاء الوجود. والعقل يعدُّ قلب الماهية من الممتنعات. على أن هذا القائل إما أن يقول بانتفاء الجوهرية أو ببقائها، فعلى الأول يرجع قوله هذا إلى القول بحصول الشبح والمثال. وعلى الثاني يعود الإشكال. (١١/ط)

وما قال أن مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية فهو أيضا باطل؛ لأن مرتبة الماهية مرتبة المعروض، ومرتبة الوجود مرتبة العوارض، ولا شك أن مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العوارض[3] ٥٦.

---

(١) في (خ): وأجاب بعضهم عنهما. والبعض هو صدر الدين، محمد بن منصور بن محمد بن إبراهيم الحسيني الدشتكي الشيرازي (ت ٩٠٣هـ)، أعلم معاصريه بالحكمة، تلمذ له ابنه غياث الدين منصور، وجرت بينهما وبين الدواني مناظرات، قتل بشيراز ودفن في المدرسة المنصورية التي أسسها، من مؤلفاته: حاشيتان على شرح التجريد للقوشجي، وحاشيتان على شرح المطالع، وحاشية على شرح الشمسية، وعلى الكشاف.

(٢) في (ط): مسلك النظر والعقل.

(٣) في مطبوعتي كانپور واللكهنوي: العارض. وفي (ط): ولا شك أن مرتبة العارض بعد مرتبة المعروض.

وفي كشف المكتوم ٥٥ عن السيد الشيرازي في حاشيته القديمة على شرح المطالع، قال مجيبا عن ذلك: إنما يجب التأخر لو كان من الصفات العارضة لها بالفعل وليس كذلك لما حققناه في حواشي التجريد؛ بل هو من الصفات التي ينتزعها العقل. ومن الجائز أن ينتزع العقل صفة من شيء ويحكم بتقدمها عليه تقدما ذاتيا، فإن التقدم الذاتي مرجعه إلى أحقيةٍ ما كما حقق في موضعه، ولا حجر في أن يكون بعض صفات الشيء أحق منه، وإذا ←

فإن قلت: التقدُّم عند القوم[1] منحصر في التقدمات الخمسة المشهورة، وتقدم المعروض على العارض ليس شيئا منها، أما التقدم بالزمان والتقدم بالشرف فظاهر، وأما غيرهما فلأن التقدم بالطبع تقدم بحسب الوجود، والتقدم بالعلية تقدم بحسب الوجوب[2]، والتقدم بحسب الرتبة[3] ما يصح فيه أن يكون المتقدم متأخراً والمتأخر متقدما.

قلت: هذا التقدم وراء تلك التقدمات[4] كما صرَّح به المحقق الطوسي[5] في نقد التنزيل، وقد عبَّر الشيخ في إلهيات الشفاء عن هذا التقدم بالتقدم بالذات، وبعضهم عبَّر عنه بالتقدم بالماهية[6]. والقوم إنما حصروا التقدم الذي هو بحسب الوجود.

→

كان الوجود مقدما على الماهية جاز أن يكون شرطا لها، ولا ينقبض العقل من أن يكون أحد أنحائه شرطا لأن يكون الشيء ماهية مخصوصة، ونحوٌ آخر شرطا لأن يكون ذلك الشيء ماهية أخرى، حتى يكون ذلك الشيء في النحو الأول من الوجود مثلاً كمّاً وفي النحو الثاني كيفا.

(١) في (ط): عنده.

(٢) في (ط): الوجود، وهو تحريف.

(٣) في (ط): والتقدم بالرتبة.

(٤) زاد في (ط): الخمس.

(٥) نصير الدين، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (ـ ٦٧٢هـ) من أشهر أئمة الفلسفة والرياضيات والفلك، صنَّف كتبا ورسائل كثيرة في فنون شتى، منها: شرح الإشارات، وأساس الاقتباس (فارسي)، وتعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، وتجريد الاعتقاد، وتلخيص المحصل، والتذكرة النصيرية.

وما صرح به الطوسي هو تقدم الجنس على نوعه من حيث كونه محمولا عليه، ينظر تعديل المعيار ١٥١ وحاشية الشارح على شرح المواقف ٥٧.

(٦) لعله يريد المحقق الداماد، ينظر القبسات ٦٣ و ٧١.

وقد أجاب[1] بعض المحققين ٥٧ عن كون العلم جوهرا وكيفا بأن عـدَّهم العلمَ[2] من مقولة الكيف على طريق المسامحة وتشبيهِ الأمور الذهنية بـالأمور العينية.

وهذا أيضا كما تراه خالٍ عن التحصيل / ، وبعيد عن التحقيق. (١٢/و)

وأجاب بعض الأفاضل[3] عن ذلك بأن العلم كيف[4] بمعنى العرض العام، وهو أعم من مقولته[5]؛ إذ الكيف الذي هو المقولة معناه ماهيةٌ إذا وجدت فـي الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقُّلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضـاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة، والكيف الذي هو عرض عام وأعمُّ من مقولته[5] هو عرضٌ موجود في الموضوع بحيث لا يكون تعقُّله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة[6].

ولا يخفى عليك أن ذلك بعد تسليم أن القوم يطلقون الكيف عـلى هـذين

---

(١) في (خ): وقد يجاب، وهو تحريف. والجواب للمحقق الدواني فـي حـاشيته القـديمة ص١٤، ويقول بعده: نظير ذلك أن المحققين على أن العدد أمر اعتباري، مع تقسيمهم الكم إلى المتصل والمنفصل مسامحة؛ ثقةً بما قرروه في محله.

(٢) في (ط): بأن العلم عندهم.

(٣) عرف هذا الجواب عن شمس الدين محمد بن أحمد الخَفْري (ـ ٩٣٥ أو ٩٤٢ أو ٩٥٧هـ) وكان حكيما رياضيا فلكيا من تلاميذ السيد صدر الدين الشيرازي، له: حاشية على شرح التجريد للقوشجي، وسواد العين في شرح حكمة العين، والتكـملة فـي شـرح التـذكرة النصيرية، ورسالة في القضية والتصديق، وغير ذلك.

ونسب في التحقيقات المرضية ١٦٩ إلى المحقق الداماد أيضا.

(٤) في (ط): كيفية.

(٥) كذا أثبت من (خ)، وفي سائر النسخ: المقولة.

(٦) «والكيف ... النسبة» ساقط من (ط).

المعنيين[1] يُشكِل بالصورة الجزئية الحاصلة من الإضافة المخصوصة أو المقدار المشخص مثلا.

وأنا أقول[2] وبالله التوفيق ومنه الوصول إلى التحقيق: الأشياء إذا حصلت في الأذهان يحصل لها وصفٌ هو ليس بحاصل لها وقت كونها في الأعيان، ويحمل ذلك الوصف عليها، فيقال مثلا: الإنسان[3] صورة علمية وعلم[4]، ولا شك أن المحمول في تلك القضية ليس نفسَ الموضوع ولا ذاتيا له؛ وإلا لكان محمولا عليه على تقدير كونه في الخارج أيضا[5]؛ ضرورة أن الذات والذاتي لا يختلفان[5] باختلاف الوجود، فهذا الحمل حمل عرضي مثل حمل الكاتب على الإنسان. فالعلم حقيقةً هو غير الحاصل في الذهن، وهو ليس إلا من مقولة الكيف؛ لصدق رسم / الكيف عليه، وما وُجِد في الذهن عرض[6]؛ لأنه موجود في الموضوع، وتابعٌ للموجود الخارجي؛ لأنه متحد معه في الماهية النوعية، فهو إن كان كيفا فذلك أيضا كيف، وإن كان جوهرا فذلك أيضا جوهر، وهكذا. وإطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل إطلاق العارض على المعروض؛ مثل

(١٢/ظ)

---

(١) ولا يبعد أن أخذ إطلاقه عليهما مما قاله ابن سينا في عيون الحكمة ٦٨ من أن للعرض معنيين؛ هما الموجود في موضوع وما إذا وجد في الخارج كان في موضوع، ومقولات العرض أقسام له بهذا المعنى الثاني. ينظر أيضا حاشية عبد العلي ٥٧.

(٢) في مطبوعة كانپور ولكهنؤ واللكهنوي: وإنا نقول. وما يحققه جواب عن الإشكال الثاني.

(٣) في (ط) ومطبوعة الگوپاموي: الإنسانية.

(٤) «وعلم» ليس في (ط).

(٥) «أيضا» ساقطة من (خ)، وفيها: لا يختلف.

(٦) في (ط): عرضي، وهو تحريف. وحديث عرضية الحقيقة الحاصلة في الذهن يعيد الإشكال الأول، غير أن موقفه هنا يقوم على استسلام الجواب الذي نقله عن ابن سينا، وهذا مما يبدو واضحا في حاشيته على شرح المواقف ٧٦، أو على ما استصوبه هو نفسه من الجواب في تعليقته المرقمة ٥٣.

إطلاق الضاحك على الإنسان، فالعارض ليس إلا عرضا ومن مقولة الكيف، والمعروض ليس إلا عرضا وتابعا للموجود الخارجي، هذا [1].

ولقد أطنبنا الكلام في هذا المقام؛ إذ ههنا قد تحيَّرت الأفهام، واختلفت الأقوام، وزلَّت الأقدام.

قوله: وثالثها بأنه عبارة عن أن تعقل النفس أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة [2].

هذا التفسير بظاهره مبني على أمور:

الأول: ما ذهب إليه المتأخرون [58] أن التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق؛ كما أن التصديق لا يتعلق بما يتعلق به التصور.

والتحقيق ـ على ما يشهد به الوجدان السليم والفهم المستقيم ـ أن التصديق له متعلَّق خاص لا يمكن أن يتعلق بغيره، والتصور يتعلق بكل شيء حتى بنفسه ونقيضه، ولهذا قيل: لا حجر في التصورات [3]، ونعم ما قال من قال: من تصوَّرَ

---

(1) ما عرضه هنا هو أحد مسلكي صدر المتألهين الشيرازي كما أشرت إلى ذلك في المقدمة ص ٥٩، ينظر في كتابه الأسفار ١ / ٣٢٤ـ٣٢٦، وأما مسلكه الآخر فمعروف يخلص إلى أن ما يحصل في الذهن من حيث وجوده عرض وعلم وكيف بالحمل الشائع الصناعي وبالعرض ومن حيث هو ليس إلا من مقولة المعلوم بالحمل الأولي من دون أن تترتب عليها آثارها، قال: وأصل الإشكال وقوامه على أن المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الاعتبارات، وهو مما لم يقم عليه برهان وما حكم بعمومه وجدان. ينظر الأسفار ١ / ٢٩٤ـ٢٩٨.

ولقمر الدين الأورنك آبادي طريقة خاصة تقرِّر العلم بمعنى الكيفية الإدراكية التي تتصف بها النفس وتذهب إلى علم آخر بمعنى الموجود الذهني نافيةً عنه الحصول والحلول أو القيام بناء على وحدة الوجودين الذهني والخارجي، تنظر حاشيته المنوطة بكتابه مظهر النور في سبحة المرجان ٧٠ـ ٧٥.

(٢) الرسالة المعمولة ١٠٠. و«عن أن ... بواقعة» لم يرد في (ط).

(٣) تنظر مسألة تعلق التصور فيما سبق منه ص ١١٥.

(١٣/و) مدَّعيات كتاب أقليدس مثلا فقد تصور جميع أجزائها مع أنه ليس / مصدَّقا بها [١] قبل أن يعلم البرهان، وأن العالم بالوضع إذا سمع لفظ «زيد قائم» مثلا فقد تصوَّرَ بجميع أجزائه [٢] مع أنه يمكن أن لا يصدِّق به.

ومما يمكن أن يقال ههنا: أن اتحاد الملزومات [٣] يدل ٥٩ على اتحاد اللوازم [٤] واختلافها على اختلافها، كما أن اتحاد اللوازم يدل على اتحاد الملزومات واختلافها على اختلافها [٥]، وعندهم بين التصور والتصديق اتحادٌ نوعي [٦]، فكيف يكون لأحدهما لازم وللآخر لازم آخر ويتعيَّن لأحدهما متعلَّق وللآخر متعلَّق آخر؟ فهل هذا إلا تهافت وتساقط [٧]؟ وأيضا ٦٠ لا بد في صورة

---

(١) في (ط): مع أنه غير مصدق بها.

(٢) في (ط): إذا سمع لفظة ... تصور جميع أجزائها.

(٣) زاد في (ط): مثلا.

(٤) في (ط): لوازمها، وفي (خ) فوق هذه العبارة: هذا دليل لمِّي؛ لأنه استدلال بالعلية والمؤثِّر على المعلول.

(٥) تحتها في (خ): هذا دليل إنِّي؛ لأنه استدلال بالأثر على المؤثر. وبحاشيتها تعليقتان: ١ ـ المراد من الاختلاف التنافي [في] الحمل؛ أي لا تحمل على شيء واحد، أو في الحلول؛ أي لا يحلَّان في محل واحد، فلا يرد أن للإنسان وغيره لوازم مختلفة كالضحك والكتابة والمشي وغيره. ٢ ـ واختلاف اللوازم إنما يدل على اختلاف الملزومات بالماهية؛ لو عُلم أنها ثابتة من نفسها لا من الأمر الخارج، ميرزاجان.

(٦) الاتحاد النوعي بينهما عند المتأخرين معروف يفهم من كتب كشرح المقاصد ١/ ١٩٩ وحاشية عبد الحكيم على شرح الشمسية ٦٩، ولكن الظاهر من حاشية أبي الفتح الورقة ١٥ أنهم يقولون بالتغاير النوعي أيضا وأن هذا دفعهم إلى القول بتغايرهما بحسب المتعلَّق لئلا يلزمهم الإشكال المعروف من اتحاد التصور والتصديق النوعي، ينظر تفصيله في حاشية الكلنبوي عليها ١٩٦ ـ ١٩٧.

(٧) قال في حاشية شرح التهذيب ١٠٧: والقول باتحادهما بحسب الذات وتغايرهما بحسب المتعلَّق قولٌ بالمتنافيين؛ فإن اتحاد الملزوم ينافي اختلاف اللازم.

الشك من تصور طرفيه؛ أي الوقوع واللاوقوع ٦١، ولا شك أن الظن واليقين لا يتعلق إلا بأحد طرفيه؛ ضرورة أن الشك هو التردّد بينهما، والظن رجحان أحدهما مع احتمال الآخر، واليقين رجحانه مع عدم احتمال الآخر.

ثم أقول: كأنهم بنوا على ذلك[(١)] ما قالوا أن أجزاء القضية أربعة، فلما رأوا أن التصور لا يتعلق بمتعلَّق التصديق وأن الشك تصورٌ لا يتعلق إلا بالنسبة ذهبوا إلى تربيع أجزاء القضية، وحكموا بأن فيها نسبة تامة هي متعلَّق التصديق ونسبةً تقييدية هي متعلَّق الشك.

والوجدان السليم يشهد بخلاف ذلك أيضا[(٢)]؛ إذ لا شك أن لا يُفهم من قضية «زيد قائم» مثلا إلا زيد وقائم والنسبة التي بينهما، والمفهوم ههنا[(٣)] ليس إلا نسبة واحدة كما لا يخفى على من يرجع إلى وجدانه.

ومما يمكن أن يستدل به على ذلك أن النسبة التامة الخبرية يعبَّر عنها / (١٣/ظ) عند التفصيل بـ«أن النسبة التقييدية واقعة أو ليست بواقعة» كما صرَّحوا به، ولا شك أن الفرق بين الإجمال والتفصيل ليس إلا بملاحظة العقل[(٤)]، فيلزم أن تكون ٦٢ النسبة التقييدية جزءاً من القضية مرتين؛ مرةً على الانفراد ومرةً في ضمن النسبة الخبرية، وهو ظاهر الفساد، فليتأمل، فإن فيه نظرا ٦٣.

وقد نَقَل بعض المحققين[(٥)] ٦٤ أنهم أثبتوا نسبة أخرى حيث رأوا أن في

---

(١) تحتها في (خ): أي على التغاير [بحسب] المتعلَّق بين التصور والتصديق. ينظر حاشية الشارح على شرح التهذيب ١٠٨.

(٢) «أيضا» ساقطة من (ط).

(٣) في (ط): منهما، وهو تحريف.

(٤) في (ط): ولا شك أن لا فرق بين الإجمال والتفصيل إلا بملاحظة العقل.

(٥) في (خ): وقد نقل عن بعض المحققين، وهو خطأ. والبعض هو الدواني في بداية التصديقات من شرح التهذيب الورقة ٣٤.

صورة الشك قد تصوّرت[1] النسبة بدون الحكم؛ إذ ما لم تتصور النسبة لا يحصل الشك، وعند ارتفاع الشك ينضمُّ إلى الإدراكات الحاصلة إدراكٌ آخر كما يشهد به الوجدان السليم، إلا أنه يزول إدراك و يحصل[2] إدراك آخر بدله.

وأنت خبير بما فيه[65]، مع أن الشك إما كيفية إدراكية أو كيفية أخرى لاحقة بها، وحينئذ يكون اليقين والظن والوهم أيضا[3] كذلك. فعلى الأول عند ارتفاع الشك يزول الإدراك السابق، وعلى الثاني عند ارتفاع الشك لا يحصل إدراك آخر؛ بل يزول عن الإدراك السابق حالةٌ و تحصل حالة أخرى[66]. فافهم، فإنه مع وضوحه لا يخلو عن دقة.

وما يخطر بالبال ـ والله أعلم بحقيقة الحال ـ أن كلامهم في هذا المقام[4] لا يخلو عن ضربٍ من المسامحة، ومقصودهم[67] ليس إثبات النسبتين المتغايرتين حقيقة؛ بل أن النسبة الواحدة ـ وهي النسبة التامة الخبرية ـ إذا أخذت من حيث إنها نسبة بين الموضوع والمحمول يتعلّق بها الشك. وإذا أخذت من حيث إنها نسبة واقعة أو ليست بواقعة / يتعلّق بها التصديق. وما قال في شرح المطالع أن أجزاء القضية عند التفصيل أربعة[5]؛ لعله إشارة إلى ذلك[6]. (١٤/و)

---

(١) في (ط): قد يتصور.

(٢) في (غ): لا أنه يزول إدراك يحصل، وهو خطأ.

(٣) «أيضا» ساقطة من (ط).

(٤) «في هذا المقام» ليس في (غ). تنظر هذه الفقرة بمضمونها في حاشية شرح التهذيب ١٠٩، وما سيوجّه به الشارح من اعتباري النسبة التامة الخبرية هو مما ذكره عبد الحكيم تأويلا للتعريف إلى مذهب المتقدمين، ينظر حاشيته على التصورات من شرح الشمسية ٦٩ وعلى التصديقات ١٧.

(٥) في (ط): أربعة عند التفصيل. ينظر شرح المطالع ١١٤.

(٦) تحتها في (غ): أي إلى تفصيل الاعتبارين.

والثاني: ما هو المشهور بين الجمهور أن التصديق متعلّق[1] بالنسبة.

والذي لا يتعدّى عنه الحق ويحكم به العقل الغير المشوب بالوهم هو أن التصديق يتعلق أولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما، وثانيا وبالعرض بالنسبة. وذلك لأن النسبة معنى حرفي لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك[2]؛ ضرورة أن التصديق ليس كإدراك المرآة عند إدراك المرئي[3].

وهذا هو التحقيق الذي أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين، وإليه ذهب الطبع السليم والفهم المستقيم. ألا ترى أن عند تصديقك بقضية «زيد قائم» مثلا يحصل لك أولا[4] الإذعانُ بأن زيدا قائم في الواقع، لا الإذعان بوقوع النسبة في الواقع؛ بل يحصل لك هذا ثانيا. كيف؟ والنسبة من الأمور الانتزاعية؛ وكثيرا ما يحصل التصديق بقضيةٍ قبل انتزاع النسبة التي هي فيها كما يشهد به

---

(١) في (ط): من أن التصديق يتعلق.

(٢) في (ط): يتعلق به التصديق حال كونه كذلك. وفي حاشية (خ) هذه التعليقة: إنما قيّد بهذا لأنه لو لم يكن كذلك يصح أن يكون متعلَّقَ التصديق، كما إذا قلتَ: «النسبة معنى حرفي» فحينئذ يكون متعلَّق التصديق النسبة ومعنى حرفي حال كون النسبة رابطة بينهما. وهكذا في المثال الذي أورده؛ إن أردتَ رؤية الوجه مثلا لم يكن لك الحكم بأن المرآة مصقلة أو مكدَّرة، وإن أردت رؤية المرآة أمكن لك أن تحكم بأنها مصقلة أو مكدرة. والسر فيه أن المحكوم عليه وبه يجب أن يكونا مستقلين، والاستقلال تابع للملاحظة والقصد. فما لم يلاحظ الشيء بالذات والقصد لم يصح الحكم عليه. فتفكر. مصطفى.

(٣) في (خ) بين أسطرها وفي الحاشية ما يلي: في أن يكون تابعا، كإدراك المرآة تابعٌ لإدراك المرئي عند قصد رؤية المرئي، بل التصديق مقصود بالذات. فيجب أن يكون متعلَّقه أمرا مستقلا، والنسبة حال كونها كذلك ليس كذلك. مصطفى.

(٤) زاد في (خ): هو، وهو سهو.

الوجدان[1].

ومن قال: إن متعلَّق التصديق أمر إجمالي يفصّله العقل إلى الموضوع والمحمول والنسبة[2]، فقد أخطأ؛ لأن المركب من المعنى الحرفي وغيره معنى حرفي[68].

الثالث: ما هو يبدو في أول النظر ويظهر في بادئ الرأي من أن التصديق هو الكيفية الإدراكية.

وما يقتضيه النظر الدقيق ويلوح مما أفاده أهل التحقيق هو أن الكيفية الإذعانية وراء الكيفية الإدراكية، أليس[3] أنا إذا سمعنا قضيةً وأدركناها بتمام أجزائها ثم / أقمنا البرهان عليها لا يحصل لنا إدراكٌ آخر[4]؛ بل يقترن بالإدراك (١٤/ظ) السابق حالةٌ أخرى تسمَّى بالإذعان والقبول، وإلا يلزم أن يكون لشيء واحد صورتان في الذهن[69]. ولا يخفى على من يرجع إلى وجدانه أن العلم صفة يحصل منه[5] الانكشاف، والإذعان صفة ليس كذلك، بل يحصل منه[5] بعد الانكشاف

(١) في مصباح الدجى ٢٨٨ أنه تبع في ذلك السيد صدر الدين الشيرازي في حواشيه على شرح المطالع.

(٢) هو رأي المحقق الداماد في الأفق المبين الورقة ٢٢. ويظهر من الشارح في حاشية شرح المواقف ٢٤ ـ ٢٥ أنه وافق هذا المذهب، إذ نراه يقرر أن التصديق متعلّق بمعنى القضية من حيث إنها معنى مجمل لا بالنسبة الخبرية، فيعرض الإيراد الآتي ويجيب عنه بهذه العبارة: لا يقال: معنى القضية أيضا غير مستقلة لاشتمالها على النسبة التي هي غير مستقلة، لأنا نقول: الاستقلال وعدمه صفة الملاحظة ومختلف باختلافها، فإذا لوحظ معنى القضية ملاحظة إجمالية كان مستقلا وإذا لوحظ ملاحظة تفصيلية كان غير مستقل، والتصديق إنما يتعلق به بالاعتبار الأول.

(٣) في (ط): البتة، وهو تحريف.

(٤) في (خ): إدراك أمر آخر، وفيه فساد ظاهر.

(٥) الضمير للعلم.

كيفيةٌ أخرى [١] للنفس.

وبذلك يصح تقسيم العلم إلى التصور الساذج والتصور معه تصديق [٢] كما وقع عن كثير من المحققين، قال ناقد المحصل ٧٠: إن التصديق عندهم الحكم وحده من غير أن يدخل التصور في مفهومه دخولَ الجزء في الكل، والتصور هو الإدراك الساذج، وكأنهم قسّموا المعاني إلى نفس الإدراك وإلى ما يلحقه، وقسّموا ما يلحقه إلى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب وإلى ما لا يجعله [٣] كذلك كالهيئات اللاحقة به من الأمر والنهي والاستفهام والتمني [٤] وغير ذلك، وسمُّوا القسمين الأولين بالعلم [٥].

قوله: وثانيها بأنه عبارة، إلى آخره [٦].

التصديق على هذا التفسير مجموع تصورات أجزاء القضية، فعلى تقدير تثليثها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والحكم، وعلى تقدير تربيعها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم [٧]. وعبارة الكتاب كما تراها ناظرة إلى الأول.

قوله: وهو مذهب الإمام [٦].

هذا هو المشهور، وهكذا يُفهم من الملخَّص حيث قال: إن لنا تصوراً، و/ (١٥/و) إذا حُكِم عليه ٧١ بنفي أو إثبات كان المجموع تصديقا، وفرقٌ ما بينهما كما في

---

(١) تحتها في (غ): تسمَّى بالإذعان.

(٢) في (ط): وتصور معه حكم.

(٣) فوقها في (غ): أي الكيفية التي تلحقه مطلقا.

(٤) زاد في (ط): والترجي.

(٥) تلخيص المحصل للطوسي ص ٣.

(٦) الرسالة المعمولة ١٠١.

(٧) في (ط): والحكم والنسبة الحكمية.

البسيط والمركب[1]. لكن قال في المعالم[2]: العلم إما تصور وإما تصديق، فالتصور هو إدراك الماهية[3] من غير أن تحكم عليها بنفي أو إثبات، والتصديق هو أن تحكم عليها بالنفي أو الإثبات.

وكلامه في المحصَّل وقع هكذا: إذا أدركنا حقيقةً فإما أن نعتبر من حيث هي هي من غير أن نحكم عليها لا بالنفي ولا بالإثبات وهو التصور، أو نحكم عليها بنفي أو إثبات وهو التصديق[4]. ولا يخفى أن ضمير «هو» في قوله: «وهو التصديق» يحتمل أن يرجع إلى مصدر «أدركناه»، ويحتمل[5] أن يرجع إلى

---

(١) الملخص الورقة الأولى، وفيه: كما بين البسيط والمركب. وقال بعده: وكل تصديق ففيه ثلاثة تصورات: للعلم الأولي بأن حقيقة الحكم والمحكوم به وعليه متى لم تكن متصوَّرة تعذَّر ذلك الحكم.

(٢) زاد في النسختين: العلي. والمعروف من اسمه «المعالم» أو «معالم أصول الدين» لاشتماله على خمسة أنواع من العلوم أولها علم أصول الدين. وفيه ص ٣ بعد قوله «بنفي أو إثبات»: كقولك «الإنسان». فإنك تفهم أولاً معناه ثم تحكم عليه إما بالثبوت وإما بالانتفاء. فذلك الفهم السابق هو التصور، والتصديق هو أن تحكم عليه بالنفي أو بالإثبات.

وفي مصباح الدجى ٢٩٠ أن كلامه في خاتمة كتابه الأربعين يدل على أن التصديق حالة إذعانية تحصل عقيب التصورات الثلاثة. إذ قال: العلم إما تصور وإما تصديق ... ولا شك أن التصور من حيث هو تصور غير التصديق من حيث هو تصديق. فعلى هذا التصديقُ حالة زائدة على تصور الموضوع والمحمول وتصور الإيجاب أو السلب، ولا يجوز في العقل حصول التصديق بدون هذه المفهومات.

(٣) زاد في (ط): من حيث هي هي.

(٤) المحصل ٣. ويقرب من عبارته هذه ما قاله في شرح عيون الحكمة ٤٣ غير أنه أضاف فيه ما يدل على تركبه صريحا ويجعله مساوقا لعبارة الملخص. قال: إنا إذا أدركنا أمرا من الأمور فإن لم نحكم عليه بحكم البتة نفيا كان أو إثباتا فذاك هو التصور، وإن حكمنا عليه بحكم نفيا كان أو إثباتا فذاك هو التصديق. والفرق بين التصور والتصديق هو فرق ما بين المركب والبسيط.

(٥) في (خ): ولا يحتمل، وهو خطأ واضح.

مصدر «نحكم»، والظاهر هو الأول ٧٢.

واعتُرض على هذا التفسير المنسوب إلى الإمام من وجهين[1]:

الأول: أنه يستلزم أن يكون التصديق مكتسبا من القول الشارح والتصور من الحجة. أما الأول فلأن الحكم فيه إذا كان غنيا عن الاكتساب ويكون تصور أحد طرفيه[2] كسبيا كان التصديق كسبيا، وحينئذ يكون اكتسابه من القول الشارح. وأما الثاني فلأن الحكم لابد أن يكون تصورا عنده[3] ٧٣، مع أن اكتسابه من الحجة.

أقول[4]: لانسلم أن تصور أحد الطرفين[5] عنده كسبي؛ لأن التصورات كلها عنده بديهية، ولو سلِّم ٧٤ فله أن يلتزم على مذهبه أن يكون بعض التصورات كالحكم مكتسباً من الحجة[6].

الثاني: أن تلك الإدراكات علوم متعددة، فلا تندرج تحت العلم الواحد الذي جُعِل مقسما.

(١٥/ظ) أقول: قد سمعتَ عن أئمة الحكمة أن الوحدة والوجود / متساويان، وما من موجود إلا وله وحدةٌ ما، فالتصديق وإن كان عنده علوما متعددة لكن لمَّا كان له نحو من الوجود ـ لأنه من الكيفيات النفسانية ـ يجب أن يكون[7] له نحو

---

(١) ذكرهما المصنف في شرح المطالع ٩، وقد بحث عن ثانيهما السمرقندي في القسطاس وشرحه الورقة ٢.

(٢) في (ط): الطرفين.

(٣) في (ط): فلأنه لابد أن يكون الحكم عنده تصورا.

(٤) زاد في (ط): وبالله التوفيق.

(٥) في (ط): طرفيه.

(٦) «من الحجة» ساقط من (ط).

(٧) «يكون» ساقطة من (خ).

من الوحدة[٧٥]. على أنهم قالوا: إن التصديق عنده مركب، وهو أيضا قد صرَّح بذلك في الملخص، والتركيب بدون اعتبار الوحدة ممتنع.

ثم أقول: يرد على الإمام أن أجزاء التصديق يجب أن تكون علوما تصورية؛ لأن العلم منحصر في التصور والتصديق، وجزء التصديق لا يمكن أن يكون شيئا غير العلم[٧٦] أو علما تصديقيا غير تصوري[(١)]، ولا شك أن التصورات كلها عنده بديهية، ومن الضروريات أنه إذا حصل جميع أجزاء الشيء[٧٧] بالبداهة[(٢)] يحصل ذلك الشيء بالبداهة، فيلزم أن تكون التصديقات أيضا كلها بديهية، مع أنه لا يقول بذلك[(٣)].

قوله: وثالثها بأنه عبارة عن تصور معه حكم[(٤)].

يعني التصورات الثلاثة[(٥)] مع الحكم، فلا يلزم في قضية واحدة تصديقاتٌ متعددة.

قوله: وهو مذهب صاحب المطالع، إلى آخره[(٤)].

عبارة صاحب المطالع[(٦)] هكذا: العلم إما تصور إن كان إدراكا ساذجا، وإما تصديق إن كان معه الحكم[(٧)] بنفي أو إثبات.

---

(١) في (خ): علما تصديقا غير التصور.

(٢) في (ط): بديهية.

(٣) «بذلك» ساقط من (ط).

(٤) الرسالة المعمولة ١٠١.

(٥) في النسختين: الثلاث.

(٦) هو سراج الدين، محمود بن أبي بكر الأرموي (ـ٦٨٢هـ)، من علماء المنطق والحكمة، له مطالع الأنوار، وبيان الحق ولسان الصدق، وشرح الإشارات لابن سينا، ولباب الأربعين للفخر الرازي.

(٧) في (خ): مع الحكم.

وحَمَلها[1] في شرح المطالع على مذهب الإمام؛ بأن الحكم لمّا كان جزءا أخيرا للتصديق فحالةَ حصول الحكم يحصل التصديق، فيكون إدراكا / يحصل (١٦/و) مع الحكم معية زمانية.

والعلامة في شرح حكمة الإشراق ودرة التاج حمَل الإدراك على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، والحكمَ على إيقاع النسبة[2] أو سلبها، وزَعَم أن التصديق هو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وذلك الإدراك مستلزم للحكم بإيقاع النسبة أو سلبها، وإطلاق التصديق عليه على سبيل المجاز، وذَهَب إلى أن هذا مذهب الحكماء[3]، كما ستقف عليه وعلى ما يرد عليه.

ولا يبعد أن يقال: إن صاحب المطالع وغيره من المتأخرين أطلقوا التصديق ٧٨ ـ أي الإذعان والقبول ـ على الإدراك المقترن به مجازا؛ أي على الإدراكات الثلاثة[4] أو إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، ولمّا كان الحكم عندهم من قبيل الفعل وغيرَ منفكٍّ عن تلك الإدراكات حكموا باقترانها معه[5].

قوله: ورابعها بأنه عبارة، إلى آخره[6]

في هذا التفسير إشارة إلى أن التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي ٧٩ كما صرَّح به الشيخ الرئيس في الحكمة العلائية[7] حيث قال: دانستن دوگونه

---

(١) أي عبارته في تعريف التصديق، وما ينقله عن المصنف توجيه لمعية الحكم بما لا ينافي جزئيته وتقدمه بالذات، فينطبق على مذهب الرازي، ينظر شرح المطالع ٨.

(٢) في (ط): وقوع النسبة.

(٣) شرح حكمة الإشراق ٤٢ ودرة التاج ٢٩٤ـ٢٩٦، ويأتي في الرسالة المعمولة ١٢٦ـ ١٢٧، وعندئذ يعرض الشارح لبعض ما يرد عليه ص ٢١٠.

(٤) في (خ): الثلاث، وفي (ط): الإدراك الثلاث.

(٥) في (ط): باقترانه معها.

(٦) الرسالة المعمولة ١٠١.

(٧) في (ط) بدل «العلائية»: الفارسية. وينظر دانشنامة علائى ٥.

است، يكى اندر رسيدن و آن را بتازى تصور خوانند، و دوم گرويدن وآن را بتازى تصديق خوانند. وقال العلامة في درة التاج: مراد از تصديق و تكذيب معنى لغوى ايشان است[1]. و قال شارح المقاصد[2]: التصديق المنطقي / الذي قسّم العلم إليه وإلى التصور هو بعينه التصديق اللغوي. (١٦/ ط)

وفيه إشارة إلى أنه ليس من قبيل الإدراك، وأنه لا يتعلق بالنسبة، وأن التفاوت بينه وبين التصور ليس باعتبار المتعلّق، كما مرَّ بيانها[3].

لا يقال: قد سبق أن متعلّق التصديق هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما[4]، وههنا يظهر أن متعلّقه هو مجموع الموضوع والمحمول والنسبة؛ ضرورة[5] أن معنى القضية هو مجموع تلك الأمور.

لأنا نقول: لا يبعد أن يكون معنى القضية عنده الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما؛ كما أشار إليه المحقق الطوسي في الأساس حيث قال: اجزاء اوّلى هر قضيه را از دو بيش نبود، وبتأليف سه چيز مى‌شود[6]، واما سه جزء[7] نشود، چه تأليف جزء وى نبود[8]، بل رابطهٔ اجزاء بود بايكديگر،

---

(١) درة التاج ٢٩٤.

(٢) هو سعد الدين، مسعود بن عمر بن عبدالله الهروي التفتازاني (ـ ٧٩٢هـ)، تلمذ للقطب الرازي والعضد الإيجي، فبرع في علوم كثيرة، من مؤلفاته: المقاصد وشرحه، وتهذيب المنطق والكلام، وشرح الشمسية، والمطول والمختصر؛ كلاهما في شرح تلخيص المفتاح. ينظر قوله في شرح المقاصد ٥ / ١٨٧.

(٣) ص ١٢٥ ـ ١٣٠.

(٤) ص ١٢٩.

(٥) «ضرورة» ساقطة من (خ).

(٦) في (ط): سه جزء نمى شود.

(٧) في (خ): چيز، تحريف.

(٨) في (ط): چه جزئى نبود، تحريف.

واگر تأليف جزء وى بودى بربطى مستأنف حاجت افتادى، واگر لا محاله تأليف را جزء وى[1] شمرند بايد كه در اعتبار[2] بمثابة جزء صورى بود نه جزء مادى، وديگر اجزاء جزء مادى بود[3]. والمراد من معنى القضية نفس حقيقتها لا مفهومها، فلا يتوهم[4] أن النسبة جزء لمفهوم القضية وإن لم تكن جزءاً لنفسها.

وأيضا فيه إشارة إلى أن بينهما اختلافا بحسب الحقيقة والماهية؛ كما يشهد به الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة. كيف؟ وقد قرَّرنا أن التصديق ليس كيفية إدراكية وأن التصور إدراك. وربما ينبَّه على ذلك بأن التصور والتصديق لكل منهما لوازم لا تتحقق هي في الآخر، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف / (١٧/و) الملزومات. ومما يمكن أن يقال: أن أقسام التصديق ^٨١ من الظني وغيره مختلفة بحسب النوع؛ لما تقرَّر في موضعه أن الأشد مخالف بالنوع للأضعف، ولا يخفى على من له أدنى مُسكة أن التصور والتصديق أولى بذلك، فتحدَّس.

واعلم أن ههنا اعتراضين مشهورين:

الأول: أن العلم عين المعلوم على ما ذهب إليه المحققون، فإذا تعلَّق التصور والتصديق معا بشيء واحد ـ كما هو جائز عندهم ـ يلزم اتحاد التصور والتصديق نوعا؛ وإلا يصير الشيء الواحد نوعين مختلفين.

---

(١) في (ط): جزئى، تحريف.

(٢) «در اعتبار» ليس في (ط).

(٣) أساس الاقتباس ٦٧، يعني: أن الأجزاء الأولية لكل قضية لا تزيد على اثنين، والتأليف بينهما شيء آخر، ولكن ليس جزءا لها. وإنما هي النسبة الرابطة بين الجزأين. ولو كان جزءا لاحتاج إلى ربط مستأنف، وإن كان لابد من عدِّها جزءا فمن الواجب أن يعتبر جزءا صوريا لا ماديا، والأجزاء الأخر مادية.

(٤) في (ط): فلا يتوجه.

وجوابه أن التصديق ليس علما فضلا عن أن يكون عين المعلوم. وعلى تقدير التسليم فالعلم الذي هو عين المعلوم هو العلم التصوري لا العلم التصديقي[1].

والثاني: أنه إذا تعلّق التصور بالتصديق يلزم اتحادهما في الماهية النوعية؛ بناء على أن العلم عين المعلوم كما تقرر عند المحققين.

ويمكن الجواب عنه بأن التصور المتعلّق بالتصديق تصور خاص، فاللازم ههنا الاتحاد بينه وبين التصديق المطلق، وذلك لاينافي التباين النوعي بين التصور المطلق والتصديق المطلق.

وما أجيب عنه بأنا نعقل التصديقات المعيَّنة بالعلم الحضوري، و[2]الماهيةَ الكلية من التصديق بالوجوه الكلية[3] العرضية، والاتحاد بين العلم والمعلوم إنما هو في علم الشيء بالكنه، فليس بشيء، لا[4] لأن التصديق ماهية يمكن تصورها بذاتها، ومجرد الإمكان يكفي في لزوم المحذور، / إذ إمكان تصور ماهية التصديق بذاتها ممنوع[5]، بل لأنه لو فُرِض ٨٢ تعلّق التصور بالكنه بالتصديق لزم اتحاد التصور[6] بالتصديق؛ بناء على اتحاد العلم والمعلوم، وعلى تقدير التباين بين التصور والتصديق وجَبَ تغايرهما. فتدبر. (١٧/ظ)

وقد أجاب عنهما بعض الفضلاء[7] بأن معنى اتحاد العلم والمعلوم أنهما

---

(١) هذا الوجه الثاني من الجواب نقله الباغنوي في حاشيته على حاشية شرح المطالع الورقة ٩٢ والجيلاني أيضا في رسالته المحيطة ٣٦٢.

(٢) في (ط) بدل الواو: في، وهو تحريف.

(٣) «الكلية» ليست في (ط).

(٤) «لا» ساقطة من (خ).

(٥) في (ط): ممتنع، وهو تحريف.

(٦) في (ط): هذا التصور.

(٧) في (خ): بعض الأفاضل. وهو حبيب الله الباغنوي الشيرازي، المعروف بـ «ميرزاجان» ←

متحدان بالماهية النوعية مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة للمعلوم في الذهن لا مطلقا[1]، فـ«الإنسان» مثلا إذا حصل في الذهن يعرض له هناك بعض الأحوال، فإذا اعتبر معها كان مغايرا للحقيقة الإنسانية، وكان بهذا الاعتبار علما، فهذا الاعتبار داخل في الحقيقة العلمية خارج عن الحقيقة الإنسانية[2]، فالعلم هو مجموع العارض والمعروض، والمعلوم هو المعروض فقط، والكل مغاير للجزء مغايرة ذاتية.

أقول: لا شك أن العلم ليس من الأمور التي تحقُّقُها باعتبار العقل واختراع الذهن[3]؛ بل هو أمر[4] متحقق في نفس الأمر، وله حقيقة محصَّلة، فإذا كان العلم مجموع العارض والمعروض ـ مثلا مجموع الإنسانية وعوارضها الذهنية[5] ـ يلزم أن تكون حقيقةُ العلم ملتئمة عن الجوهر والعرض أو عن غيرهما من المقولتين المتباينتين، ولا شك أن كل حقيقة مركبة كذلك فهو أمر اعتباري، وليس له حقيقة وحدانية محصلة[6]، كما صرَّح به كثير من المحققين، قال الشيخ في

←

(ـ ٩٩٤هـ)، متكلم منطقي مشارك في سائر العلوم، من تلامذته محمد فاضل البدخشي أستاذ الشارح، وله كتب وحواش، منها: حاشية شرح حكمة العين، وحاشية إثبات الواجب القديم، وحاشية على شرح التجريد وحاشيته القديمة، وحاشية على حاشية شرح المطالع، وغير ذلك.

وحقق جوابه في حاشية حاشية شرح المطالع الورقة ٩٢، وتبعه الجيلاني في الرسالة المحيطة ٣٦٢ـ٣٦٣.

(١) «لا مطلقا» ليس في (ط).

(٢) «خارج عن الحقيقة الإنسانية» لم يرد في (غ).

(٣) في (ط): والاختراع.

(٤) في (ط): أمر ذهني.

(٥) في (غ): الذاتية، وهو تحريف.

(٦) أقام الشارح دليله ذلك في حاشيته على شرح التهذيب ٩٢ وشرح المواقف ٧٧ـ٧٨.

(١٨/و) منطق الشفاء: ليس كل معنى اقترَن بمعنى يوجب أن / تجعله[١] ذاتا أحدية يصلح أن تجعله[١] مستحقة لوقوعه في جنس مفرد[٢]؛ وإلا لكان الإنسان مع البياض بل مع الفلاحة[٣] ذاتا متحدة[٤].

وما أجيب عنهما بأن التصور والتصديق علم بمعنى حصول الصورة[٥]، والعلم الذي هو عين المعلوم هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة. فقد سمعتَ منا في فواتح التعليق كلاما[٦] يدفع ذلك.

وما قيل في الجواب عنهما أن المراد باختلاف النوع أن الاختلاف ليس بمجرد المتعلَّق[٧] فهو سفسطة ظاهرة البطلان ٨٣.

وكذا ما توهَّم بعض[٨] القاصرين أن مراد القائلين باتحاد العلم والمعلوم اتحاد العلم مع مفهوم المعلوم[٩]؛ بناء على أن العرض والعرضي ٨٤ متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار؛ بأن العرض هو بشرط لا شيء والعرضي هو

---

(١) في الحاشية القديمة: يجعل.

(٢) في (ط): مفرده.

(٣) في النسختين: العلاقة، وما أثبت من الحاشية القديمة.

(٤) كذا نقل الدواني في حاشيته القديمة ص ٩٣، وفي كلامه إشارة إلى أنه ليس نقلا حرفيا، ينظر مضمونه في مدخل الشفاء ٧١-٧٢.

(٥) في (ط): صورة الشيء.

(٦) في (ط): كل ما، ينظر كلامه عليه في ص ٩٢-٩٣.

(٧) يعني أن المراد بالاختلاف النوعي ما يقابل الاختلاف باعتبار المتعلَّق؛ مما يمكن معه القول بأن هذا الاختلاف نحو آخر من الاختلاف الاعتباري، فلا ينافي اتحادَهما ذاتا كما اقتضاه الإشكال، وهذا ما قاله أبو الفتح في هامش حاشيته الورقة ١٥ وشَرَحه الكلنبوي في حاشيته ١٩٧-١٩٩.

(٨) زاد هنا في (ط): المتأخرين.

(٩) في (خ): أن مراد القائل باتحاد العلم والمعلوم مع مفهوم المعلوم.

لا بشرط شيء[1]. لأن المحققين الذاهبين إلى الوجود الذهني قائلون بأن الأشياء بأنفسها موجودة في الذهن وأن العلم هو الصورة الحاصلة في العقل، فالإشكال وارد عليهم؛ سواء عبّروا عن ذلك باتحاد العلم والمعلوم أو لم يعبّروا[2].

والذي يقتضيه النظر الصائب والفكر الثاقب هو أن الحقيقة الإدراكية زائدة على ما هو حاصل في الذهن، وصادقة عليه بالحمل العرضي، وإطلاق العلم على الحاصل في الذهن كإطلاق الكاتب على الإنسان كما مرّ إليه الإشارة[3]، فالتصور والتصديق قسمان لما هو علم حقيقة، والعلم الذي هو عين المعلوم هو ما يصدق عليه العلم؛ أي ما هو حاصل في الذهن، فتأمل / في هذا التحقيق[4]، فإنه بذلك حقيق، والله الهادي إلى سبيل الرشاد، ومنه العصمة والسداد. (١٨ / ظ)

قوله: وهو صورة الإذعان[5].

المراد بالصورة ٨٥ ههنا الحقيقة مطلقا، وقد يطلق لفظ الصورة عليها كما صرّح به الشيخ[6].

قوله: وهو أن المعنى، إلى آخره[5].

أي الإذعان ٨٦ بأن المحمول ثابتٌ للموضوع في نفس الأمر على وجه الإجمال، لا حصول أن معنى القضية مطابقٌ لنفس الأمر على وجه التفصيل كما يتوهّم من الظاهر ٨٧، وإلا ينتقض هذا التفسير بالتصور، ويلزم منه التسلسل، وأن

---

(١) في (ط): والعرضي بلا شرط شيء. وهذا المبنى للدواني، تنظر التعليقة.

(٢) في (خ): سواء عبّر ... أو لم يعبّر.

(٣) ص ١٢٤.

(٤) ينظر أيضا في حاشيته على شرح التهذيب ١٠٨ وشرح المواقف ٧٦.

(٥) الرسالة المعمولة ١٠١.

(٦) طبيعيات الشفاء ١ / ٥٢، وسوف يدعي الشارح شيوع ذلك ص ١٩٧.

يكون متعلَّق الإذعان أمرا خارجا [1] عن القضية؛ وهو أن معنى القضية مطابق للواقع، مع أنا نعلم بالضرورة أن متعلَّق التصديق ليس خارجا عنها.

فإن قلت [88]: متعلَّق التصديق هو القضية [2] باعتبار أنها مطابقة للواقع، والمطابَقة ليست [3] أمرا خارجا عن مفهوم القضية؛ إذ المفهوم من قضية «زيد قائم» مثلا [4] ليس إلا أن زيدا قائم في الواقع، وعدم المطابقة احتمال عقلي.

قلت: المطابقة التي هي مفهوم القضية هي أن يكون المحمول ثابتا للموضوع / في نفس الأمر، لا أن يكون معنى القضية متحققا [5] فيها، وبينهما بون بعيد كما ستطَّلع عليه [6]. (١٩/و)

ثم ما عليه معنى القضية في نفس الوجود هو كون موضوعها محمولَها، فما في نفس الأمر ليس أمرا [7] مغايرا لما في الإذعان [8]، والمطابِق بالكسر هو عين المطابَق بالفتح، والتغاير بينهما باعتبار [9] أن الأول مأخوذ مع خصوص [10] الوجود والثاني مع نفس الوجود.

والتحقيق أن مصداق الحمل [89] ومطابَقه [11] هو كون الموضوع بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول، وهو يتحقق بأنحاء شتى، وذلك هو الذي يقال له:

---

(١) في (ط): وأن الإذعان يكون يتعلق بأمر خارج.

(٢) في (ط): القضية هو.

(٣) كذا في (خ) مع أثر تغيير، وفي (ط): ليس.

(٤) «مثلا» ليست في (ط).

(٥) في (خ): متحققة، وفي (ط): لا أن معنى القضية متحقق، والأولى ما أثبت.

(٦) ص ١٦٣.

(٧) «فما» و«ليس أمرا» ساقطان من (ط).

(٨) في (خ): الأذهان.

(٩) «باعتبار» ليس في (ط).

(١٠) في (ط): حصول.

(١١) في (خ): ومطابقته، وفي (ط): والمطابقة، والصواب ما أثبت.

«نفس الأمر» و«الواقع» ٩٠، وبهذا يظهر أن التصورات لا يجري فيها المطابقة للواقع وعدم المطابقة للواقع [١]، وسيجيء تفصيل ذلك [٢].

قوله: فيشترك الصناعات الخمس فيه [٣].

لا يخفى أن القياسات الشعرية المركبة من القضايا المخيَّلة ليس فيها إذعان [٤]، وهي ليست مؤدِّية إليه، فتسامَحَ ههنا، وهذه المسامحة قد وقعت [٥] عنهم حيث قالوا: إن فيها تصديقا، وعدُّوها [٦] من الصناعات [٧] المؤدِّية إلى التصديق، مع أنه ليس فيها إذعان، ولا يحصل منها [٨] إلا التخيل.

[ما ذهب إليه الشيخ في الموجز الكبير]

قوله: العلم على وجهين، إلى آخره [٩].

حاصله أن العلم [١٠] على وجهين ٩١: الأول التصور بدون التصديق؛ سواء كان معه الشك والإنكار أو لا، والثاني / التصور مع [١١] التصديق. والعلم الحاصل (١٩/ظ)

(١) «وعدم المطابقة للواقع» ليس في (خ).

(٢) أي تفصيل أنحاء مطابق الحمل ص ١٥٢ـ١٥٣، أو تفصيل البحث عن المطابقة وعدمها في التصورات ص ١٦٥ـ١٦٩.

(٣) الرسالة المعمولة ١٠٢، و«فيه» وقع فيها بعد قوله: «فيشترك»، ولم يرد في (ط).

(٤) في (ط): تصديق.

(٥) في (خ): دفعت، وهو تحريف.

(٦) في (خ): عددها، وهو تحريف.

(٧) زاد في (ط): الخمس.

(٨) في (خ): ههنا.

(٩) الرسالة المعمولة ١٠٢.

(١٠) في (خ): حاصله العلم يحصل.

(١١) في (ط): معه.

بالوجه الأول كمعنى[1] اللفظ الحادث في النفس من غير أن يكون معه التصديق؛ سواء كان معه الشك والإنكار أو لا، والعلم الحاصل بالوجه الثاني كمعنى القضية المقبولة الحاصلة في النفس المقارِن معه التصديق.

قوله: والتصور أن يحدث، إلى آخره[2].

إذا كان قوله: «مثلا» متعلّقا بحدوث معنى اللفظ فالغرض منه التمثيل والإشارةُ إلى وضوح معنى التصور وعدمِ احتياجه إلى التعريف، ولهذا لم يقع الاختلاف في حقيقته كما وقع الاختلاف في حقيقة التصديق. وإذا كان قوله: «مثلا» متعلّقا بمعنى اللفظ فالغرض منه التعريف والإشارة إلى أن التصور علم حادث.

وعلى كلا التقديرين ففيه إشارة إلى أن الغرض المنطقي متعلّق بالألفاظ في الجملة، وأنها موضوعة ٩٢ للصور الذهنية لا من حيث إنها صور ذهنية.

قوله: وهو غير أن يجتمع في النفس، إلى آخره[2].

أي هو غير حصول معنى القضية المقبولة من حيث إنها قضية مقبولة، فلا يتوهَّم أن التصور المحض يمكن أن يتعلّق بالقضية المقبولة؛ إذ لا حجر في التصورات، وكذا التصور المقارن للشك والإنكار يمكن أن يتعلق بها عند عدم كونها مقبولة، فلا يصح الحكم بمغايرته للتصور.

(٢٠/و) وذلك لأن التصور المحض قد يتعلق بالقضية المقبولة / لكن لا من حيث إنها قضية؛ إذ لا يلاحظ القضية عند التصور ٩٣ كما تلاحظ عند التصديق[3]، فإن عند ملاحظتها التصورية يمكن أن يُحكم عليها، وعند ملاحظتها التصديقية

---

(١) في (خ): بمعنى، وهو تحريف.

(٢) الرسالة المعمولة ١٠٢.

(٣) في (ط): إذ ملاحظة القضية عند التصور ليس كما يلاحظها عند التصديق.

لا يمكن ذلك، وقد أشار إلى تلك الحيثية ٩٤ بقوله: «أن يجتمع»، وإمكان تعلُّقه بكل شيء لا يقتضي إمكانَ تعلقه بجميع الحيثيات والجهات. والتصور المقارن للشك والإنكار وإن كان متعلِّقا بالقضية من حيث إنها قضية لكن لا يتعلق بالقضية المقبولة من حيث إنها مقبولة ٩٥.

قوله: لم تخل إما أن تكون، إلى آخره[1].

كأنه أدخَلَ الظن في الإقرار والوهم في الإنكار، وإلا يختلُّ الحصر.

وهذا يدل على أن الشك والتصديق والإنكار متعلِّقة بالقضية لا بالنسبة، ولعل الحق لا يتعدَّى عنه[2]؛ لأن ما يدل على امتناع تعلق التصديق بالنسبة يدل / على امتناع تعلق الشك والإنكار بها[3]. (٢١/ط)

قوله: أما الشك والإنكار، إلى آخره[4].

أما الشك فليس في طرفيه تصديق أصلا.

وأما الإنكار ففي طرفه المخالف تصديق بعد توجُّه النفس إليه؛ لأن الإنكار لشيء يستلزم الإقرار[5] بطرفه المخالف[6] بعد توجه النفس إليه. وهو ليس عين التصديق بالقضية السالبة؛ لأن الإنكار والتكذيب في القضية الموجبة هو أن يحصل في الذهن أن معنى القضية الموجبة غير مطابق للواقع، والتصديق في القضية السالبة هو أن يحصل في الذهن أن معنى القضية السالبة مطابق للواقع.

---

(١) الرسالة المعمولة ١٠٣.

(٢) في (خ): لا يتعدَّاه.

(٣) ينظر ما استدل به على امتناع تعلق التصديق بالنسبة في ص ١٢٩.

(٤) الرسالة المعمولة ١٠٣.

(٥) في (خ): بشيء مستلزم للإقرار.

(٦) «المخالف» ساقطة من (ط).

فالإنكار ليس عين الإذعان وإن كان مستلزما له.

فما قال العلامة الشيرازي في درة التاج أن التصور المقارن للتصديق والتكذيب تصور معه تصديق[1]، وما قال السيد السند في حواشيه[2] على شرح المطالع أن تكذيب النسبة الإيجابية هو عين التصديق بالنسبة السلبية، محل نظر ٩٦.

لا يقال: قد سبق[3] أن تفسير التصديق بذلك ليس على ظاهره، و[4] المقصود أن التصديق إذعان بأن الموضوع هو المحمول في نفس الأمر، فيكون التكذيب المقابل له إذعانا بأن الموضوع ليس هو المحمول[5] في نفس الأمر، ولا شك أن هذا المعنى عين التصديق بالقضية السالبة.

لأنا نقول: لا نسلم أن التكذيب إذعان بشيء، كيف؟ ويعبَّر عن التكذيب والإنكار في الفارسية بـ«قبول نا كردن» و«باور ناداشتن»، فأين هذا من ذاك؟ ألا ترى أن التكذيب إذا تعلَّق بالقضية الموجبة يقال لها / : المكذَّب بها، (٢٢/و) والتصديق إذا تعلَّق بالقضية السالبة يقال لها: المصدَّق بها، والمكذب بها ليس عين المصدق بها، فكذا التكذيب ليس عين التصديق[6]، فتأمل، واسلكه في نظائره المنشورة.

---

(١) درة التاج ٢٩٤.

(٢) في (خ): حاشية. ينظر قول الجرجاني في حاشية شرح المطالع ٩.

(٣) ص ١٤١.

(٤) في (ط) بدل الواو: بل.

(٥) في (ط): ليس بمحمول، وهو خطأ.

(٦) في (ط): فكذا التصديق ليس عين التكذيب. قال في حاشية شرح التهذيب ١٠٦: كيف؟ والتكذيب ليس بإذعان، وقد صرح الشيخ وغيره بأن الإنكار إنما هو من قبيل التصور دون التصديق.

قوله: عبارة عن حدوث، إلى آخره[1].

الأولى أن يقال: أن يحدث[97] مثلا معنى اللفظ في النفس كما قال الشيخ[2].

قوله: أو نسبة أو حكما[1].

لعله أراد بالنسبة النسبةَ التقييدية، وبالحكم النسبةَ التامة الخبرية، ولا يخفى ما فيهما[3] من التركيب.

قوله: والقضية أعم من أن تكون، إلى آخره[1].

أقول: هذا يدل على خلاف ما هو المشهور من أن غير المصدَّق به ليس قضية، وهذا هو الحق الصريح والمذهب الصحيح؛ لأن القضية قول يحتمل الصدق والكذب، والمراد باحتمال الصدق والكذب أن يجوّزهما العقل بالنظر إلى مفهومها مع قطع النظر عن الخارج، ومنشأ ذلك اشتمالها على نسبة هي مناط الحكاية عن أمر واقعي، لا كونها متعلّق التصديق؛ ضرورة أن التصديق خارج عن مفهومها، فكما أن المصدق به قضية فكذلك المشكوك والمنكَر.

و تحقيق المقام أنه إذا عُرّفت القضية[98] بـ«قول يحتمل / الصدق والكذب» (٢٢/ظ) أو بما يقارنه فغيرُ المصدق به قضية، وإذا عرِّفت بـ«قول يصح أن يقال لقائله أنه صادق فيه أو كاذب» أو ما يقارنه فهو ليس بقضية كما سينكشف لك غطاؤه[4]، فافهم، فإنه من خواصِّ هذا التعليق.

قوله: فالقضية المقبولة، إلى آخره[1].

---

(١) الرسالة المعمولة ١٠٣.

(٢) زاد في (ظ): في الشفاء، وهو سهو.

(٣) في (ظ): فيها، وهو تحريف.

(٤) «غطاؤه» ليس في (ظ). وسيبحث عن التعريف الثاني في الصفحة التالية عند قول المصنف: «واتفق الكل على أن القضية».

فيه مسامحة؛ لأن التصديق عارض للنفس و متعلّق بالقضية.

قوله: وهو إذعان النفس بمعنى القضية التي هي المصدق بها [1].

أي [2] بعد تعلُّق الإذعان بها؛ وإلا يلزم حصول الحاصل.

قوله: واتفق الكل على أن القضية، إلى آخره [3].

كأنه أراد به [99] إثبات أن التصديق ليس نفس الحكم والانتساب؛ بأن القضية / ليست قضيةً بدون اعتبار الانتساب فيها، مع أنها قضية بدون التصديق بها؛ لما سبق أن المشكوك والمنكَر قضية. (٢٣/و)

ولقائل أن يقول: اتفاق الكل على تعريف القضية بذلك ممنوع؛ إذ يلزم منه أن لا يكون المشكوك والمنكَر قضية؛ لأن الصدق والكذب قد يوصف بهما القضية وقد يوصف بهما المتكلِّم، فيقال: «هذه القضية صادقة أو كاذبة» و«هذا المتكلم صادق أو كاذب»، والصدق [4] والكذب بالمعنى الأول مطابَقَة القضية للواقع وعدم مطابقتها له، وبالمعنى الثاني [100] الإخبارُ بقضية مطابِقة وانتسابُ المحمول إلى الموضوع على ما هو عليه، والإخبار بقضية غير مطابقة وانتساب المحمول إلى الموضوع لا على ما هو عليه، ولا يخفى أن الصدق والكذب [101] في تعريف القضية بأنها «قول يقال لقائله: صدقتَ [5] أو كذبت» بالمعنى الثاني، ولا يصح أن يقال للقائل الشاك والمنكِر إنه صادق أو كاذب؛ كما يظهر بالتأمل الصادق.

أما ما قيل: يسقط عن هذا التعريف الدورُ اللازم مِن أخذ الصدق والكذب

---

(١) الرسالة المعمولة ١٠٤، وفيها: لمعنى القضية الذي هو المصدق به.

(٢) «أي» ليست في (ط)، وفي (خ): أي إذعان النفس بمعنى القضية التي هي المصدق بها بعد تعلّق الإذعان بها، والأظهر ما أثبت.

(٣) الرسالة المعمولة ١٠٤. و«على أن القضية» ليس في (ط).

(٤) في (ط): فالصدق.

(٥) زاد قبلها في (خ): إنه.

في التعريف المشهور[1]، فليس بشيء، قال صاحب المطارحات: وقد عرّفت القضية بأنه «قول يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب»، والصادق والكاذب قد يؤخذ في حدّهما إما إخبار أو ما يقرب منه، مع تعريف الخبر بهما[2].

قوله: والصدق والكذب إنما يعرضان، إلى آخره[3].

لقائل أن يقول: إن أراد بالصدق والكذب وصفَ / القضية فلا خفاء أن (٢٣/ط) مناط الصدق والكذب بهذا المعنى اشتمال القضية على النسبة التامة الخبرية، لا تحقُّقُ الانتساب فيها، ألا ترى أن القضية الواقعة عن النائم والساهي قضية يصدق عليها أنها[4] قول يصح أن يقال[5]: إنه مطابق أو غير مطابق للواقع، مع أن الانتساب غير متحقِّق فيها. وإن أراد بهما وصف المتكلم فظاهرٌ أنهما يعرضان للمتكلم لا للقضية.

فهذا الكلام لا يخلو عن المسامحة.

قوله: إلا أن التصديق، إلى آخره[3].

أقول: التصديق له معنيان، الأول مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية؛ وهو إذعان بمعنى القضية، وهذا يرجع إلى الإذعان بأن معنى القضية مطابق للواقع، ويعبَّر عن هذا المعنى بالفارسية بـ«گرويدن»[6].

---

(١) حاشية عبد الحكيم على شرح الشمسية ٢/ ٤.

(٢) المشارع والمطارحات الورقة ١١.

(٣) الرسالة المعمولة ١٠٤.

(٤) «أنها» ليس في (خ).

(٥) زاد في (ط): لقائله، وهو سهو.

(٦) سيفصل الشارح هذا المعنى إلى معنيين، أحدهما مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية؛ ←

والثاني مأخوذ من الصدق بمعنى وصف المتكلم؛ وهو الإذعان بالإخبار والانتساب، وذلك يرجع إلى الإذعان بأن المتكلم مخبر عن كلام مطابق للواقع وأن الانتساب والحكم وَقَع عنه على ما هو عليه، ويعبَّر عن هذا المعنى بالفارسية بـ«راست گوي داشتن».

ولا شك أن التصديق المبحوث عنه هو التصديق بالمعنى الأول[1]، فما ذكره لا يصلح للتوجيه / . (٢٤/و)

قوله: ليندفع الإشكالات[2].

سيجيء بيانها[3].

[ما قاله الشيخ في الشفاء]

قوله: حتى إذا كان له اسم[4].

في بعض النسخ: كما[5] إذا كان له اسم.

→

وهو إذعان بصدق القضية؛ أي بأن معنى القضية مطابق للواقع، ويعبر عنه في الفارسية بـ«راست داشتن»، وثانيهما مأخوذ من هذا المعنى أولا ومن الصدق بمعنى وصف القضية ثانياً؛ وهو إذعان بمعنى القضية؛ أي بأن المحمول ثابت للموضوع مثلا في الواقع، وهذا هو الذي يعبَّر عنه بـ«گرويدن» ووقع عليه اصطلاحهم. تنظر ص ١٥٧ ـ ١٥٨ والتعليقة ١١٤.

(١) سيأتي منه في التعليقة ١١٥ أن التصديق بمعنى الإذعان بصدق القضية يصلح لأن يكون محلَّ الخلاف في كونه إذعانا أو حكما.

(٢) الرسالة المعمولة ١٠٤. وفي (ط): الإشكال، وهو تحريف.

(٣) في خلال اعتراضات الطوسي وبعدها.

(٤) الرسالة المعمولة ١٠٥.

(٥) «كما» ساقطة من (خ). وهذه النسخة نجدها فيما نقل القطب الرازي عن الشفاء في شرح المطالع ٩.

والمراد بالاسم مطلق اللفظ الدال عليه[١]، فيندرج فيه نحو «افعل كذا»، ويكون قوله: «كما إذا[٢] قيل» إلى آخره مثالاً لتصور[٣] الشيء الذي له اسم.

أو المراد منه اللفظ المفرد المقابل للكلمة، فلا يندرج فيه نحو «افعل كذا»، ويكون قوله: «كما إذا[٤] قيل» إلى آخره على النسخة الأولى مثالاً لأن يتصور الشيء فقط؛ من غير أن يلاحَظ معه قوله: «حتى إذا كان» إلى آخره. وعلى النسخة الثانية نظيراً لقوله: «تمثّل معناه في النفس[٥]»، أو بدلاً عن قوله: «كما إذا كان له اسم».

وسوق الكلام يدل على الأول، ولفظ «الاسم» على الثاني.

قوله: من ذلك[٦].

أي مما له اسم؛ و/ حينئذ كلمة «من» لبيان معنى ما تخاطَب به، أو من جنس المركب الإنشائي؛ وحينئذ تلك الكلمة لبيان ما تخاطب به. (٢٤/ظ)

ويحتمل أن تكون ابتدائية متعلّقة[٧] بـ«وقفتَ[٨]».

قوله: صورة هذا التأليف[٦].

أراد بالتأليف المؤلَّف.

قوله: وما يؤلَّف منه[٦].

---

(١) «عليه» ليس في (خ).

(٢) «إذا» ساقطة من (ط).

(٣) في (ط): تصوير، وهو تحريف.

(٤) «إذا» ساقطة من النسختين.

(٥) في الرسالة المعمولة والشفاء: في الذهن.

(٦) الرسالة المعمولة ١٠٥.

(٧) في (ط): ابتدائيا متعلّقا.

(٨) في (خ): وقعت، وهو تحريف.

أي ما يؤلَّف ذلك التأليف منه[1].

قوله: والتصديق هو أن يحصل في الذهن، إلى آخره[2].

بيّن النسبة بقوله: «بأنها[3] مطابِقة»، أو[4] فسّرها بأنها نسبة المطابَقة[5]. وأراد بالصورة الحقيقة، وبالتأليف المؤلَّف. وحاصله أن التصديق هو أن يحصل في الذهن أن معنى القضية مطابق للواقع.

فمن قال[102]: إنه أراد بالنسبة النسبةَ التامة الخبرية وبالتأليف النسبةَ التقييدية[6]، وزَعَم أن ظاهر هذا الكلام موافق لما ذهب إليه المتأخرون من تعدد النسبة[7]، فقد احتمل بهتانا عظيما.

ولا يلزم من هذا التفسير كونُ التصديق كيفية إدراكية؛ حيث يظهر منه أن التصديق حاصل في الذهن؛ كما قال في شرح المطالع[8]، لأن حاصله أن التصديق هو حصول معنى القضية في الذهن بأنه مطابق للواقع، ولا يلزم من ذلك أن يكون التصديق صورة ذهنية حاصلة في الذهن.

وإنما قال: «الأشياء» بصيغة الجمع؛ لأن مطابَق الحمل الذي يعبَّر عنه بنفس الأمر والواقع له أنحاء شتى، إذ هو ذات الموضوع إما من حيث / (٢٥/و)

---

(١) زاد في (ط): أي ما وقع ذلك التأليف منه.

(٢) الرسالة المعمولة ١٠٥.

(٣) في الرسالة المعمولة والشفاء: أنها.

(٤) في (خ) بدل «أو»: و.

(٥) في (ط): فسّر بأنها نسبة مطابقة.

(٦) كذا أفاد الجرجاني في حاشية شرح المطالع ٩، تنظر تعليقة الشارح هنا.

(٧) حاشية الباغنوي على حاشية شرح المطالع الورقة ٩٤.

(٨) ص ٩، قال بعد نقل كلام الشفاء: إن التصديق عنده علم على مقتضى تعريفه. ويأتي من الشارح نقل عبارته بتصرف ص ١٨٣.

هي؛ وهو في حمل الذاتيات كـ«زيد إنسان»، وإما من حيث استناده إلى المؤثِّر؛ وهو في حمل الوجود[١٠٣] مثل «الإنسان موجود»، وإما مع ملاحظة أمر زائد ومقايسةٍ بينه وبين ذلك الأمر بعدم[(١)] مصاحبته له؛ وهو في حمل العدميات كـ«زيد أعمى»، وإما مع مبدأ المحمول؛ وهو في حمل الأوصاف العينية كقولك: «الجسم أبيض»، وإما مع أمر آخر مباين له مع مقايسةٍ[(٢)] بينهما؛ وهو في حمل الإضافيات مثل «السماء فوق الأرض»[(٣)].

وما قيل أن المراد بها النِّسب الحاصلة في المبادئ العالية[(٤)] فهو مبني على خلاف التحقيق.

قوله: والتكذيب بخلاف ذلك[(٥)].

أي أن يحصل في الذهن أن معنى القضية غير مطابق للواقع؛ سواء كانت تلك القضية موجبة أو سالبة، فالتكذيب ليس عين التصديق بالقضية السالبة كما زَعَم العلامة الشيرازي[١٠٤] والعلامة الشريف؛ لما عرفت[(٦)].

فهذا الكلام يدل على أن وجوه العلم أربعة[١٠٥]: التصور المحض، والتصور مع الشك، والتصور مع التصديق، والتصور مع التكذيب. ولم يَذكر التصور مع الظن والتصور مع الوهم؛ فلعله أدخلهما في التصور مع التصديق والتصور مع التكذيب.

---

(١) في (ط): لعدم.

(٢) في (ط): مقايسته، وهو تحريف.

(٣) ذكر هذه الأنحاء في حاشية شرح المواقف أيضا ٤٦ـ٤٧، وما اختاره في مطابَق الحمل وتوجيه «الأشياء» في كلام ابن سينا هو من مذهب الدواني في حاشيته القديمة ص ٣٨.

(٤) قاله الباغنوي في حاشية حاشية شرح المطالع الورقة ٩٤.

(٥) الرسالة المعمولة ١٠٥.

(٦) ص ١٤٥ـ١٤٦.

قوله: كذلك يجهل الشيء، إلى آخره[1].

فإن قلت: الشك والإنكار من وجوه الجهل من جهة التصديق، وقد ذكرهما وعدَّهما / من وجوه العلم. (٢٥/ط)

قلت: الشك والإنكار لهما جهتان، فمن جهةٍ من وجوه العلم التصوري، ومن جهة أخرى من وجوه الجهل التصديقي.

[عبارة الأبهري في تنزيل الأفكار]

قوله: فالتصور ههنا[2].

أي في مثل قولنا: «الإنسان حيوان».

قوله: هو أن يحصل في العقل تصور الطرفين مع التأليف، إلى آخره[2].

فيه تسامح؛ لأن التصور ههنا ليس حصول[3] تصور الطرفين مع التأليف في العقل؛ بل هو نفس حصول[4] الطرفين مع التأليف في العقل.

ثم التأليف يطلق على معانٍ أربعة: على المعنى المصدري، وعلى نفس المؤلَّف بالفتح، وعلى الهيئة التركيبية، وعلى النسبة الرابطة.

أقول: لعله في الأصل معنى مصدري، ومنسوبٌ إلى المؤلِّف بالكسر، ويقال: تأليف المؤلِّف، ثم نُسِب إلى المؤلَّف بالفتح ١٠٦؛ إما إلى المجموع من حيث المجموع، فيقال: تأليف الشيء من الشيء؛ أي تأليف الكل من الأجزاء، وإما إلى الأجزاء، فيقال: تأليف الشيء مع الشيء؛ أي تأليف الجزء مع جزء

---

(١) الرسالة المعمولة ١٠٥، وفيها وفي الشفاء: كذلك الشيء يجهل.

(٢) الرسالة المعمولة ١٠٦.

(٣) في (ط): بحصول.

(٤) «حصول» ساقطة من (ط).

آخر، كما / يقال في النحو: الكلام هو المركَّب الذي فيه الإسناد، والمعرَب هو المركب الذي لم يشبه مبني الأصل. ثم أطلق لفظ التأليف[107] على المؤلَّف، ثم على الهيئة التركيبية العارضة له، ثم على النسبة الرابطة اللازمة لها[108]. (٢٦/و)

فكان إطلاق التأليف على المؤلَّف بالفتح مأخوذا عن الأول، وإطلاقه على الهيئة التركيبية مأخوذا عن الثاني، وإطلاقه على النسبة الرابطة مأخوذا[(1)] عن الثالث.

ولا خفاء في أن المراد بالتأليف[(2)] ههنا المعنى الأخير؛ أي النسبة الرابطة. فهذا التفسير[109] للتصديق موافق لتفسيره بإذعان النسبة، فتأمل.

قوله: وهذا تفسير الإذعان بمعنى القضية[(3)] /. (٢٦/ظ)

قد عرفتَ[(4)] أن هذا ليس تفسير الإذعان بمعنى القضية[(5)]؛ بل هو تفسير الإذعان للنسبة، فهذا التفسير مغاير لتفسير الشيخ.

[اعتراضات الطوسي على الأبهري]

قوله: جزء المجموع صورة هذا التأليف، إلى آخره[(6)].

أقول: المطابقة هي مدلول القضية، واللامطابقة احتمال عقلي، فصورة التأليف مع المطابقة للأشياء أنفسها هي ما حَصَلت في صورة التصور، فلو حصلت

---

(١) في (ط) في المواضع الثلاثة: مأخوذ، بالرفع، وعليه فينبغي أن يقرأ «فكان»: فكأن.

(٢) في (ط): بالمركب والتأليف.

(٣) الرسالة المعمولة ١٠٦.

(٤) أي من الحاشية السابقة.

(٥) في (ط): ليس تفسيرا لإذعان معنى القضية.

(٦) الرسالة المعمولة ١٠٨. وفي (ط): جزء المحمول صورة الخ.

مرةً أخرى لزم تحصيل الحاصل. مع أن حاصل كلام الأبهري[1] ١١٠ أن التصديق هو حصول صورة التأليف حال كون تلك الصورة مطابقة ١١١، ولا شك في مطابقة قولنا: «الإنسان حيوان».

فالأولى أن يقال: إن مطلق حصول صورة التأليف مطابِقةً للأشياء أنفسها ليس تصديقا؛ بل حصولها على وجه الإذعان، وأراد صاحب التنزيل من حصول الصورة[2] الحصولَ على هذا الوجه؛ كما هو ظاهر[3] في هذا المقام.

قوله: هو حصول التأليف نفسه[4].

(٢٧/و) يعني[5] التأليف الحاصل /؛ على قياس حصول الصورة والصورة[6] الحاصلة.

كأنه حَمَل التأليف على المعنى المصدري الذي هو فعل المؤلِّف، ولا يخفى ما فيه من الحزازة؛ إذ يلزم حينئذ أن يكون التصور في قولنا: «الإنسان حيوان» حصولَ صورة الطرفين مع التأليف بمعنى فعل المؤلِّف، وهو ظاهر الفساد. فكيف يحمل كلام صاحب التنزيل على ذلك؟

قوله: وحصول صورة التأليف، إلى آخره[4].

لا يخفى عليك أن ذلك يدل على أنه[7] أيضا حَمَل التأليف على فعل

---

(١) أثير الدين، المفضل بن عمر الأبهري (ـنحو ٦٦٣هـ)، منطقي بارع، حكيم فاضل، وكان له اشتغال بالطبيعيات والفلك أيضا، من تصانيفه: الإيساغوجي، وتنزيل الأفكار، وكشف الحقائق، والهداية في المنطق والحكمة.

(٢) في (ط): من الحصول.

(٣) في (ط): الظاهر.

(٤) الرسالة المعمولة ١٠٨.

(٥) الضمير للطوسي، وكذا في قوله: «كأنه». وفي (خ): بمعنى.

(٦) «الصورة» ساقطة من (ط).

(٧) أي المصنف.

المؤلّف، وقد عرفت فساده[112]. مع أن حصول صورة الحكم والانتساب في العقل مطابِقةً للأشياء ليس تصديقا؛ بل التصديق هو حصول معنى القضية أو النسبة التامة الخبرية في العقل مطابِقةً للأشياء؛ على اختلاف التفسيرين. وأيضا صورةُ الحكم الذي هو فعل من أفعال النفس لا تتصف بالمطابقة واللامطابقة بالمعنى المراد ههنا[113] / . (٢٧/ظ)

قوله: وإن كان باعتبار حصوله في العقل تصورا[1].

لا يقال: يلزم على هذا التقدير أن لا يكون[2] بين التصور والتصديق تخالفٌ نوعي، وهو خلاف التحقيق كما مرّ[3].

لأنا نقول: قد سمعتَ منّا أن التخالف النوعي على مذهب المحققين بين مفهومي التصور والتصديق، لا بين ما صدقا عليه، ولا بين مفهوم أحدهما وما صدق عليه الآخر.

قوله: على ما هو تفسير التصديق بحسب اللغة دون الاصطلاح[1].

اعلم أن التصديق المأخوذ عن الصدق بمعنى وصف القضية[114] قد يقال بحسب اللغة للإذعان بنفس القضية، ويعبَّر عنه بالفارسية بـ«گرويدن»، وعلى هذا المعنى وَقَع الاصطلاح. وقد يقال بحسب أصل اللغة للإذعان أو الحكم بصدق القضية، ويعبَّر عنه في الفارسية بـ«راست داشتن[4]»، وهذا المعنى تصديق ثانٍ، وهو يحصل بعد حصول المعنى الأول.

وتوضيحه أن في قضية «زيد قائم» مثلا التصديقُ المتعلّق بنفسها

---

(١) الرسالة المعمولة ١٠٩.

(٢) في (خ): أن يكون، وهو خطأ واضح.

(٣) ينظر تحقيق التخالف النوعي في ص ١٣٧.

(٤) في (ط): دانستن.

ـ بأن يحصل الإذعان بقيام زيد ـ هو التصديق الأول، والتصديق المتعلّق بصدقها ـ بأن يحصل الإذعان بأن تلك القضية صادقة ـ هو التصديق الثاني. فالتصديق الأول هو المتعلّق بنفس تلك القضية، والثاني متعلّق بقضيةٍ موضوعُها تلك القضية ومحمولها صدق تلك القضية؛ ولا شك أن هذا التصديق يحصل بعد حصول التصديق الأول.

وبما ذكرنا من التفصيل يندفع الإشكال و[1] المناقشة بأن هذا الكلام يدل على أن التصديق المنطقي مغاير للتصديق اللغوي؛ وقد تقرَّر سابقا أنه عينه[2]، فتأمل[115]. فإن الجمهور / لفي غفلة عن ذلك[116]، وبالله التوفيق، ومنه الوصول إلى التحقيق[3]. (٢٨/و)

قوله: أقول المراد من قوله «ثم صدقناه»، إلى آخره[4].

قد عرفتَ[5] أن الإذعان بالصدق تصديق ثانٍ.

قوله: لأن التصديق، إلى آخره[4].

يمكن أن يقال: هذا بيان لكون الحكم خلافَ تفسير غيره للتصديق، دون كونه خلاف تفسيره له، وكأنه لم يبيِّن ذلك لظهوره؛ إذ هو مصرَّح به في العبارة[6].

فلا يرد ما أورده المصنف من أنه ما فسَّر / التصديق بالتصورات مع الحكم. (٢٨/ظ)

---

(١) «الإشكال و» ليس في (ط).

(٢) ص ١٣٥ـ١٣٦، وتنظر التعليقة ١١٤.

(٣) زاد في (ط): والتصديق.

(٤) الرسالة المحمولة ١٠٩.

(٥) أي من الحاشية السابقة.

(٦) قوله: «كأنه لم يبين» أي الطوسي، و«ذلك» إشارة إلى كونه خلاف تفسيره له، والضمير المضاف إليه راجع إليه أيضا، و«إذ هو مصرح به في العبارة» تعليل للظهور؛ أي لأن تفسير الأبهري للتصديق مصرح به في عبارته.

قوله: وحينئذ يكون عليه أن يراعي اصطلاحه، إلى آخره[1].

أي فالأولى عليه أن يراعي ذلك؛ وإلا فلا شك أنه ليس بواجب.

ولقائل أن يقول: يمكن[2] أن يكون له اصطلاحان.

فالأولى أن يقال: إن التصديق المذكور في فواتح كتب المنطق[3] ينبغي أن يشترك فيه الصناعات الخمس.

قوله: ولا يمكن أن يكون جميع ما يقع فيه خلافٌ مطابقاً[1].

له أن يقول: إن ما وقع من المُحِقّ هو التصديق، دون ما وقع من المُبطِل.

قوله: وأدرج الظنيات، إلى آخره[1].

الظنيات هي قضايا[4] يحكم العقل بها بسبب الظن الحاصل فيها، والمشبّهات هي قضايا يحكم العقل بها على اعتقاد أنها أولية أو / مشهورة أو مقبولة أو مسلَّمة؛ لاشتباهها[5] بشيء منها بسبب اللفظ أو بسبب المعنى، والإلزاميات هي قضايا توجد من الخصم مسلَّمة / أو تكون مسلَّمة فيما بين الخصوم، فيبني عليها كل واحد منهم الكلامَ في دفع الآخر، حقةً كانت أو باطلة، كذا في شرح المطالع[6]. (٢٩/و) (٢٩/ظ)

فالمشبّهات ليست مطابقة أصلا، والظنيات والإلزاميات لا يُعتبر فيهما المطابقة[7].

---

(١) الرسالة المعمولة ١١٠.

(٢) زاد قبلها في (خ): إنه.

(٣) في (خ): فاتحة كتاب المنطق.

(٤) في (ط): وهي قضايا، بإسقاط «الظنيات».

(٥) في (خ): لاشتباه لها ههنا.

(٦) أي التعريفات الثلاثة من عبارة شرح المطالع ٣٣٥، وفيه بدل «الإلزاميات»: المسلَّمات.

(٧) الظنيات ربما جعلوها خارجة عن مقسم اعتبار المطابقة وعدم اعتبارها أو عدُّوها مما ←

قوله: لا شك أن الصدق، إلى آخره[1].

أقول: الفرق بين المطابقة بحسب الاعتقاد والمطابقة بحسب الواقع وأن المطابقة الأولى لا تستلزم المطابقة الثانية مما لا يخفى على أحد، والمحقّق[2] إنما حمَل المطابقة في قوله[3]: «إن التصديق هو أن يحصل في العقل صورة هذا التأليف مطابقة للأشياء أنفسها» على المطابقة الثانية؛ بناء على أن قوله: «مطابقة للأشياء» وقع حالا عن قوله: «صورة هذا التأليف» وقيداً للحصول، والمتبادر من المطابقة عند الإطلاق تلك المطابقة، فعلى هذا التقدير يرد الاعتراض[4] بأن المطابقة ـ أي المطابقة بحسب الواقع ـ معتبرة في تفسير الصدق لا في تفسير التصديق.

وأيضا ما ذكَر[5] في تفسير الصدق والتصديق إنما هو تفسير الصدق بمعنى وصف المتكلم وتفسير التصديق المأخوذ منه، وليس الكلام فيهما. مع أن المطابقة صفة القضية لا الحكم[6]؛ ضرورة أنها صفة لما هو حكاية عن شيء، وليس من شأن الحكم الحكاية. فالأولى في تفسيرهما أن يقال[7]: الصدق

←

يعتبر فيه المطابقة، وعلى الوجهين فذكرها من جهة أنها ليست مطابقة أحيانا، ينظر شرح الإشارات للطوسي ١٣، والمحاكمات ٦ (الحجرية)، ودرة التاج ٢٩٥.

(١) الرسالة المعمولة ١١١.

(٢) يعني الطوسي. وفي (ط) بدل «إنما»: أن.

(٣) أي قول الأبهري، وكذا القولان التاليان.

(٤) أي اعتراض الطوسي. وفي (خ) بدل «يرد»: و، وهو تحريف.

(٥) أي المصنف. وفي (ط): ذكرنا، وهو خطأ.

(٦) في (ط): صفة للقضية لا للحكم.

(٧) في (ط): أن يقال في تفسيرهما.

هو مطابقة القضية للواقع[1]، والتصديق هو أن يحصل في الذهن أن معنى القضية مطابق للواقع، كما مرّ[2] / . (٣٠/و)

قوله: لكن لما فسّر التصديق، إلى آخره[3].

قد علمت[4] أنه ما فسّر التصديقَ بالاعتراف بالمطابقة؛ بل فسره بحصول صورة التأليف حال كون تلك الصورة مطابقة للواقع، والفرق بينهما ظاهر.

قوله: وأيضا ليس كل ما يستلزم المطابقة، إلى آخره[5].

فالتصديق عند كونه علما مستلزماً للمطابقة لا يجب أن يعتبر في تفسيره المطابقة.

قوله: فإن بين ما يتضمن معنى المطابقة، إلى آخره[3].

هكذا وُجِد في كثير من النسخ، والأنسب بحسب العبارة بدل / «ما يلزمه»: (٣٠/ظ) ما يستلزمه، سواء كان الضمير في «ما يلزمه» راجعا إلى «معنى المطابقة» أو إلى «ما يتضمّن».

وما يستلزم معنى المطابقة لا يلزم أن يكون لازما له أو لازما لما يتضمّن له.

قوله: ولذلك يطلق من بعض الوجوه، إلى آخره[6].

أي إذا كان المراد منه مدرك الكليات والجزئيات المجردة، لا النفس الناطقة الإنسانية.

قال في شرح الإشارات: الفصل قد يكون خاصا بالجنس؛ كالحساس

---

(١) زاد هنا في (ط): بأنه كذا.

(٢) ص ١٤٨ و ١٤٩.

(٣) الرسالة المعمولة ١١٢.

(٤) أي من الحاشية السابقة، كما نبّه أيضا في ص ١٥٦.

(٥) الرسالة المعمولة ١١٢، وفيها: ليس كل ما يجب أن يطابق.

(٦) الرسالة المعمولة ١١٣. و«من بعض الوجوه» ليس في (ط).

للنامي مثلا؛ فإنه لا يوجد لغيره، وقد لا يكون؛ كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولاً على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا، وعلى التقديرين فإن الجنس إنما يتقوَّم به نوعا، فذلك النوع إنما يمتاز بذلك الفصل، أما على التقدير الأول فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود، وأما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط، فإن الإنسان لا يمتاز بالناطق[1] عن جميع ما يشاركه في الوجود؛ إذ لا يمتاز[2] عن الملائكة، بل عما يشاركه في الحيوانية فقط، انتهى.

والحق أنه لو جاز تركُّب الماهية من الأمور التي بينها[3] عموم وخصوص من وجه لجاز وقوع الناطق بهذا الوجه فصلَ الإنسان، وإلا فلا.

(٣١/و) وتحقيق ذلك يقتضي بسطا في الكلام؛ لا يسعه المقام[4] /.

قوله: أقول المطابقة التي أخذت، إلى آخره[5].

أنت تعلم أن ما قال المحقق[6] جواب آخر للسؤال المصدَّر بقوله: «فإن قيل»، لا اعتراض آخر على صاحب التنزيل، وحاصله أنه على تقدير كون المقسم العلم اليقيني لا يجب أن تعتبر المطابقة في تفسير التصديق؛ لأنه عند كونه علما وإن كان مستلزماً للمطابقة ولكن ليس[7] كل ما يستلزم المطابقة يجب أن يعتبر في تفسيره المطابقة[8]. مع أن صاحب التنزيل ١١٨ لم يأخذ المطابقة بحسب

---

(١) في (خ): بالنطق.

(٢) في شرح الإشارات ١ / ٨٦: لا يمتاز به.

(٣) في (خ): بينهما، وهو تحريف.

(٤) في (خ): ولا يسعه، وفي (ط): هذا المقام.

(٥) الرسالة المعمولة ١١٣.

(٦) يعني الطوسي.

(٧) في (ط): لأنه عند كونه علماً مستلزم للمطابقة وليس.

(٨) زاد في (ط): حينئذ.

الاعتقاد في تفسير التصديق؛ بل أخَذ في تفسيره المطابقة بحسب الواقع، كما مرّ[1]، فافهم.

قوله: فإن الأولى داخلة في التصديق، إلى آخره[2].

أقول: تحقيقه أن القضية 119 ـ لاشتمالها على النسبة الخبرية ـ يُفهم منها ثبوت المحمول للموضوع في نفس الأمر، وتدلُّ عليه مع قطع النظر عن الغير؛ لأنها لو لم تدل على الثبوت في نفس الأمر وتدل على مطلق الثبوت يلزم أن لا تكون كاذبةً 120 على تقدير عدم ثبوتها في نفس الأمر؛ ضرورة أن كثيرا من القضايا محمولُها ثابت لموضوعها باعتقاد / المتكلم أو غيره، وسلب الثبوت في ظرفٍ لا يدل على سلب الثبوت في ظرف آخر. (٣١/ظ)

ولا شك أن هذا يجري[3] في جميع القضايا المطلقة والمقيَّدة؛ حتى القضايا المقيدة بالظن والاعتقاد 121؛ مثل «زيد قائم في ظني»، ضرورة أن ما هو مفهوم شيء و[4] مدلوله لا ينفك عن أفراده، فقولنا: «زيد قائم في ظني» يرجع إلى أن زيدا قائم في الواقع بحسب الظن.

وليس معنى مطابقة القضية للواقع إلا ثبوت المحمول للموضوع في ظرف الواقع، فالقضية تدل بالدلالة التضمُّنية على المطابقة[5] للواقع، وأما كون تلك المطابقة واقعةً ومتحققة في نفس الأمر فخارج عن مفهوم القضية.

والتصديق لمّا كان معناه الإذعان بالقضية 122 فهو أيضا يدل عليها[6]

---

(١) ص ١٥٦ و ١٦٠.

(٢) الرسالة المعمولة ١١٣.

(٣) في (ط): لا يجري، وهو خطأ واضح.

(٤) في (ط): أو.

(٥) زاد هنا في (ط): المطلقة.

(٦) أي على المطابقة للواقع.

بالدلالة التضمّنية ١٢٣؛ لأنها وإن لم تكن جزءا للتصديق لكنها جزء لمفهومه، وما هو جزء لمفهوم الشيء ١٢٤ لا يستلزم كونَه جزءا لذلك الشيء، فإن البصر مثلا [1] ليس جزءا من العمى؛ وإلا [2] لم يتحقق إلا بعد تحققه، وكان جزءا من مفهومه؛ حيث لم يكن تعقُّلُه إلا بعد تعقله.

قال بهمنيار [3] في التحصيل: السلب لا يتصور إلا أن يكون عارضا على الإيجاب [4] رافعا له؛ لأنه عدمه، وأما الإيجاب فهو مستغنٍ عن أن [5] يعرف بالسلب، وليس يُعنى بهذا أن الإيجاب موجود في السلب، وفرقٌ بين أن يكون الشيء داخلا في حدِّ الشيء وبين أن يكون الشيء جزءا من الشيء، فإن الشيء الذي يكون جزءا من الشيء يكون معه، ومحالٌ أن يكون الإيجاب مع السلب، وأما إذا كان جزءا من حدِّ الشيء فذلك [6] يكون في الذهن؛ لأنَ الحد (٣٢/و) ـ كما / ستعرفه ـ أمرٌ في العقل، وفيه أحكام عقلية وتفصيلات وأجزاء يفرضها [7] العقل، ليس في الوجود الخارجي تلك الأجزاء، كما عرفت من أمر اللون والسواد [8].

وبهذا التحقيق [9] ظَهَرَ للمتفطِّن أن ما هو المشهور من أن الصدق مدلول

---

(١) «مثلا» ليست في (ط).

(٢) في (ط): وإن.

(٣) أبو الحسن، بهمنيار بن المرزبان (ـ ٤٥٨ هـ)، حكيم من تلاميذ ابن سينا، وتلمذ له أبو العباس اللوكري، من مؤلفاته: التحصيل، ومراتب الموجودات، وما بعد الطبيعة.

(٤) في (ط): للإيجاب.

(٥) زاد هنا في (ط): يكون، وهو لغو.

(٦) في (ط): فذلك الشيء.

(٧) في (ط): يعرضها، وهو تحريف.

(٨) التحصيل ٤٥.

(٩) في (خ): وبتحقيقنا هذا.

القضية والكذب احتمال عقلي[1] كلامٌ مردود أو مأوَّل[2]. والحق أن كلا من الصدق والكذب احتمال عقلي، وليس داخلا في مفهوم القضية، كيف؟ والصدق هو مطابقة مدلول القضية للواقع، ومدلولها هو ثبوت المحمول للموضوع في نفس الأمر، فصدق الخبر يرجع[3] إلى أن ما يُفهم من القضية من ثبوت المحمول للموضوع في نفس الأمر مطابقٌ[4] لنفس الأمر، فالصدق هو المطابقة بالمعنى الثاني[5]، والكذب عدم تلك المطابقة، والمطابقة بهذا المعنى وعدمُها كلاهما[6] احتمالان عقليان خارجان عن مفهوم القضية، فالقول بأن الصدق مفهوم القضية نشأ من اشتباه أحد معنيي المطابقة بالمعنى الآخر، فتأمل، لعله يحتاج إلى لطف القريحة وصفاء الروية.

قوله: وأيضا مفهوم المطابقة، إلى آخره[7].

أقول: تحقيق المقام[8] على وجه ينكشف عنه المرام أن المطابقة مفهوم واحد يختلف باختلاف المتعلَّق، فقد يقال لمطابقة الصورة مع ذي الصورة، و/ قد يقال للمطابقة مع نفس الأمر والواقع، وقد يقال لمطابقة الصورة[9] مع ما (٣٢/ظ)

---

(١) شرح المقاصد ١/ ٢٠٠.

(٢) في (ط): أو أمر مأول.

(٣) في (ط): فصدق الجزء راجع.

(٤) في (خ): مطابقة.

(٥) أي الثاني بحسب ما في متن الرسالة وعلى حد تعبير المصنف، أو باعتبار لحوقه بالمعنى الذي هو مدلول القضية كما بيَّنه.

(٦) في (ط): والكذب عدم تلك المطابقة بهذا المعنى وكلاهما.

(٧) الرسالة المعمولة ١١٣.

(٨) في (خ): هذا المقام.

(٩) في (خ): التصور.

قُصِد تصوره؛ كمطابقة «الحيوان الناطق» للإنسان.

فعلى المعنى(1) الأول جميع التصورات والتصديقات مطابق[125]؛ ضرورة أن كل صورة مطابقةٌ لما هي صورة له؛ سواء كانت تلك الصورة صورة(2) تصورية أو تصديقية.

وعلى المعنى الثاني فإن كان نفس الأمر عبارة عن كون الموضوع من حيث هو أو مع أمرٍ ما(3) بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول كما مرَّ بيانه(4)، أو عن مقتضى الضرورة و(5)البرهان كما ذهب إليه البعض، فالتصورات لا يجري فيها المطابقة واللامطابقة، والتصديقات بعضُها مطابق وبعضها غير مطابق.

وإن كان عبارة عما يُفهم من القول بأن الأمر كذا في نفسه[126] كما ذهب إليه بعضهم(6)، أو عن المبادئ العالية كما ذهب إليه هذا القائل المحقِّق(7) وغيره، فالتصورات جميعُها(8) مطابق؛ لأن كل تصور(9) فهو على ما هو عليه في نفسه، وهو موجود في الأذهان العالية على ما تقتضيه القواعد الحكمية، كيف؟ وهو

(1) «المعنى» ليست في (خ).

(2) «صورة» ليست في (خ).

(3) «ما» ليست في (ط).

(4) ص ١٥٢. وقد بحث الشارح عن تفسير نفس الأمر وأقواله في تعليقته المرقمة ٩٠.

(5) في (ط): أو.

(6) هكذا فسَّر التعبير موافقا لظاهره التفتازاني في المقاصد وشرحه ١/٣٩١و٣٩٢، والقوشجي في شرح التجريد ٦٢.

(7) يعني الطوسي كما في شرح التجريد للحلي ٦٣. وله رسالة معروفة في إثبات ذلك طبعت ملحقة بكتابه تلخيص المحصل ٤٧٩ـ٤٨١. ولخَّصها صدر المتألهين الشيرازي في أسفاره ٧/٢٧٠ـ٢٧٢.

(8) في (ط): جميعا.

(9) في (خ): متصور.

متصف فيها بمفهوم وجوديٍّ أقلُّه المفهومية؛ لارتسام الصوادق فيها، والمتصف بالوجودي موجود في ظرف الاتصاف كما يشهد به بحث الوجود الذهني، مع أن ارتسام الصوادق بدون ارتسام موضوعها ومحمولها غير متصور.

لا يقال: المعاني الحرفية من حيث إنها كذلك لا يمكن أن يقع عليها حكم /، (٣٣/و) فهذا الحكم لا يجري فيها.

لأنا نقول: المعاني الحرفية وإن لم تقع محكوما عليها لكنها تقع رابطةً بين الطرفين في القضايا الصادقة؛ موجبةً كانت أو سالبة، فتكون موجودة في الأذهان العالية في ضمن أحدهما. فلكل معنى رابطي تحققٌ إما في ضمن السلب أو في ضمن الإيجاب. مع أن معنى قولنا: «كل متصور موجود في الأذهان العالية» أن حقيقته موجودة فيها؛ إذ لا شك أن الأمور المادية من حيث إنها مادية لا ترتسم في المجرد.

وأما التصديقات[1] فبعضها مطابق وبعضها غير مطابق.

فإن قلت: الكواذب مرتسمة في المبادئ العالية[2]؛ لأنها خزانة الصور المعقولة للنفس[127] على ما تقتضيه القواعد الحكمية، فيكون جميع التصديقات أيضا مطابقا.

قلت: الكواذب من حيث إنها مصدَّق بها لا ترتسم في المبادئ العالية؛ إذ ليس لهذه المبادئ إذعان وتصديق بها؛ بل تصور محض وإدراك بحت، ولا شك أنها بهذا الاعتبار من قبيل التصورات لا التصديقات.

---

(١) في (ط): في التصديقات.

(٢) زاد هنا في (ط): مرتبة. وأظهر الشارح في حاشية شرح التهذيب ١٣٣ أن الكواذب لا ترتسم فيها؛ لأنها ليست معقولات صرفة، وعليه فالتصديقات بعضها مطابق وبعضها لا يجري فيه هذه المطابقة وعدمها.

وما [١] قال بعض المحققين أنها ليست صورا إدراكية لتلك المبادئ؛ بل مخزونة [٢] فيها على نحو الصور [٣] الحسية في الخيال والمعاني الجزئية في الحافظة؛ مع أن الخيال والحافظة ليستا مدركتين [٤]، ففيه نظر؛ لأنه يمكن للمبادئ الإدراك بالكواذب؛ لتحقق معنى الإدراك؛ وهو حضور الشيء عند الذات المجردة، نعم لا يمكن لها التصديق؛ لبراءتها عن النقص، وامتناع التصديق / لا يستلزم امتناع الإدراك، فتأمل [١٢٨]. (٣٣/ظ)

فشأن المبادئ العالية [٥] مع الصوادق الإدراك والتصديق والحفظ، ومع الكواذب الإدراك والحفظ فقط.

وأما على المعنى الثالث فالتصورات بعضها مطابق وبعضها غير مطابق، والتصديقات لا يجري فيها المطابقة واللامطابقة.

وبما قرّرنا يظهر لك وجه التفصّي عما تسمع منهم تارةً أن التصورات [٦] لا تحتمل عدم المطابقة وجميعُها مطابق [٧]، وتارة أنه لا يجري فيها المطابقة

---

(١) في (ط): وأما ما.

(٢) زاد قبلها في (ط): هي.

(٣) زاد في (ط): الجزئية.

(٤) هذا من عبارة الدواني في رسالته في مطابقة التصورات، وبعده ما يدل على أن مراده ليس نفي إدراك الكواذب مطلقا بل على وجه التصديق والإذعان؛ إذ قال: فهي ليست عاقلة لها من حيث التصديق وإن كانت حافظة لها من حيث التصور، وقد صرَّح به أيضا في الحاشية القديمة ص ٦٢، إذن صح حمل كلامه على نفس ما أفاده الشارح هنا كما أشار إليه في حاشية شرح التهذيب ١٣٢ وتعليقته التالية ذات الرقم ١٢٨.

وينظر أيضا حاشية تلميذه القاضي محمد مبارك على حاشية شرح التهذيب بهامشها.

(٥) «العالية» ليست في (ط).

(٦) في (خ): التصور.

(٧) كما ذهب إليه الجرجاني في شرح المواقف ١/ ٨١ وحاشية شرح المختصر ١/ ٥٥، والدواني في رسالته التي ألّفها في ذلك.

واللامطابقة[1]، وتارة أن بعضها مطابق وبعضها غير مطابق.

وإذا تيقَّنت ذلك فنقول: المطابقة التي بعض التصديقات متصف بها وبعضها غير متصف[2] هي المطابقة بالمعنى الثاني، والمطابقة التي بعض التصورات متصف بها وبعضها غير متصف هي المطابقة بالمعنى الثالث.

عليك بالتوجه اللائق والتأمل الصادق، فإن هذا المبحث من نفائس المطالب ولطائف المآرب.

قوله: هو لا يعتبر المطابقة، إلى آخره[3].

لا يخفى عليك أن قوله[4]: «وأيضا مفهوم المطابقة» أيضا جواب آخر[5] للسؤال المصدَّر بقوله: «فإن قيل»، فافهم /. (٣٤/و)

قوله: والتصديق بهذا، إلى آخره[6].

يعني أن التصديق ليس قسيم[7] التصور، بل عارضه، فلا يجب عند اعتبار المطابقة في التصديق اعتبارُها في التصور.

قوله: يعرض، إلى آخره[8].

أي يمكن أن يعرض، والمراد من العروض المقارنة مسامحةً كما

---

(١) شرح الإشارات للطوسي ١/١٦، المحاكمات ٧ (الحجرية)، تعليقة الداماد على أنموذج العلوم ٢٩٥ـ٢٩٦.

(٢) زاد في (ط): بها.

(٣) الرسالة المعمولة ١١٣. وفي النسختين: وهو، بالواو، والأولى إسقاطها كما في الرسالة.

(٤) يعني قول الطوسي، والواو فيه ساقطة من (خ).

(٥) «آخر» ليست في (ط). و«أيضا» أي كما كان قوله: «وأيضا ليس كل ما يجب أن يطابق» جوابا عن ذلك السؤال على ما سبق التنبيه عليه في ص ١٦٢.

(٦) الرسالة المعمولة ١١٣.

(٧) في (ط): قسم، وهو تحريف.

(٨) الرسالة المعمولة ١١٣. وفي (خ): والتصديق بهذا الاعتبار يعرض الخ.

سيجيء[1]. وتعميم التصور بكونه مفردا أو قضية أيضاً لا يخلو عن المسامحة؛ لأن المفرد والقضية من أقسام المتصوَّر لا التصور، فافهم.

ثم الحق أن التصديق يمكن أن يقارن بجميع التصورات؛ إذ ما من شيء و[2]مفهوم إلا وهو متصف بشيءٍ أقلُّه[3] الشيئية والمفهومية.

قوله: فجميع العلوم تصور لا غير[4].

لا يخفى عليك أن هذا الكلام يدل على ما حقَّقناه سابقا من أن التصديق من حيث هو تصديق ليس كيفيةً إدراكية[5].

قوله: والتصديق أيضا باعتبار حصوله، إلى آخره[4].

(٣٤/ط) لا يقال: التصديق عارض و[6]/ مقارن لجميع التصورات، فلو كان التصديق باعتبار آخر تصورا يلزم عروض الشيء و[6]مقارنته لنفسه، وهو محال، والمغايرة الاعتبارية لا تجدي نفعا كما لا يخفى.

لأنا نقول: التصديق المقارن بهذا التصديق غير هذا التصديق، وهذا التصديق عند مقارنة التصديق الآخر به يصير كسائر التصورات.

وما يتوهم[7] أنه يلزم ههنا أن لا يكون بين التصور والتصديق تغايرٌ نوعي فقد مرَّ دفعه[8].

---

(١) ص ١٧٨.

(٢) في (ط): أو.

(٣) زاد قبلها في (ط) واو العطف.

(٤) الرسالة المعمولة ١١٤.

(٥) تنظر ص ١٣٠.

(٦) في (خ): أو.

(٧) في (ط): توهم.

(٨) ص ١٥٧.

قوله: التصور ينقسم، إلى آخره[1].

التصور الحقيقي هو تصور الشيء الذي كان وجودُه النفس الأمري مصدَّقا به، والطالب له «ما» الحقيقية، فيجب أن يكون ذلك التصور متأخرا عن التصديق بوجود المتصوَّر، ولهذا قالوا: مطلب «هل» البسيطة مقدم على مطلب «ما» الحقيقية.

وقد سبق إلى بعض الأذهان[2] ١٢٩ أن المراد بالوجود ههنا الوجود الخارجي. والحق على ما صرَّح به بعض الأجلة من المتأخرين[3] أنه هو الوجود بحسب نفس الأمر مطلقا، كيف؟ والحدود / والرسوم الحقيقية ليست مختصةً (٣٥/و) بالموجودات الخارجية؛ إذ النظر الحكمي ليس مقصورا فيها.

قوله: وإلى غير حقيقي، إلى آخره[1].

هو تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة وغير موجودة في نفس الأمر، والطالب له[4] «ما» الشارحة للاسم ١٣٠، فلا يجب أن يتأخر عن التصديق بوجود المتصوَّر وبلا وجوده[5]؛ بل يجب[6] أن يتقدم عليه، ولهذا قالوا: مطلب «ما» الشارحة مقدم على مطلب «هل» البسيطة.

---

(١) الرسالة المعمولة ١١٤.

(٢) لعله يريد الباغنوي في حاشيته على حاشية شرح المطالع الورقة ٦٥؛ إذ أيَّد الجرجاني في قوله بالوجود الخارجي بكلام من الشفاء كما في تعليقة الشارح هنا، وينظر تصريح الجرجاني في حاشية شرح المطالع ٧ و ٨ وحاشية المطول ٢٣٢.

(٣) يعني التفتازاني في التلويح ١/ ١٨ حيث اعتبر في التعريف الحقيقي الوجود النفس الأمري لماهية المعرَّف، وقد نبه على تصريحه عبد الحكيم في حاشيته على شرح المواقف ٢/ ١٠ وعلى المطول ٣٥٥.

(٤) «له» ساقط من (خ).

(٥) في (خ): بلا وجود المتصور.

(٦) في (ط): بحسب، وهو تحريف.

قوله: وهو تصور بحسب الاسم[1].

ذلك التصور إما تصور يحصل ابتداء، وإما التفات[2] يحصل ثانيا، الأول يحصل من التعريف الاسمي، والثاني من التعريف اللفظي، فالمراد بالتعريف اللفظي معناه اللغوي، فلا يتوهم[3] أن التصور بحسب الاسم مختص بالتعريف اللفظي، فافهم.

قال بهمنيار في التحصيل: مطلب «ما حقيقة[4] الذات» لا يصح إلا بعد إثبات الذات، وهو بالحقيقة حد، وما لم يثبت الأمر كان ذلك شرحاً لاسم، فإذا ثبت وجوده كان حدّاً لحقيقة الذات. وحدودُ ما يوضع في أوائل العلوم وضعا ويبيَّن وجوده في ذلك العلم إنما يكون تحديده على سبيل شرح الاسم لا على سبيل تحديد الذات، فإذا ثبت كان شرحُ الاسم حدا له. فمطلب «ما» بحسب[5] الاسم معرفة /١٣١، وبحسب حقيقة الذات علم، كما أن الحسّ معرفة والعقل علم[6].

فإن قلت: كثيراً ما يقع الحدود والرسوم للأشياء قبل إثبات وجودها؛ بل جميع / التعاريف التي تورد في غير علم ما بعد الطبيعة كذلك، فيكون تلك التعريفات بحسب الاسم. (٣٥/ط)

قلت: إيراد تلك الحدود والرسوم بناء على تسليم وجود المحدودات والمرسومات[7]، وهذا القدر كافٍ في التعريف بحسب الحقيقة.

---

(١) الرسالة المعمولة ١١٤.

(٢) في (ط): التفاوت، وهو تحريف.

(٣) في (خ): فلا يتصور.

(٤) في (خ): الحقيقة.

(٥) في (ط): يجب، وهو تحريف.

(٦) التحصيل ١٩٦.

(٧) في (ط): المحدود والمرسوم.

التفصيل[1] أن التعريف إما حقيقي؛ وبه يحصل التصور ابتداء، أو لفظي؛ وبه يلتفت إلى الصورة الحاصلة في الذهن ثانيا. والأول ينقسم إلى التعريف بحسب الحقيقة؛ وهو ما يحصل به تصور الشيء الذي عُلِم وجوده في نفس الأمر، وإلى التعريف بحسب الاسم؛ وهو ما يحصل به تصور الشيء الذي لم يُعلم وجوده في نفس الأمر؛ سواء علم عدمه أو لا. وكل منهما ينقسم إلى الحد والرسم.

فالتعريف اللفظي من المطالب التصورية، والمقصود منه إحضار الصورة من بين الصور المخزونة في الذهن والالتفات إليها، وليس المقصود منه حصول الصورة من حيث إنها معنى اللفظ واللفظ موضوع بإزائها كما قال بعضهم[2]، لأنه إذا قيل: الخلأ محال، فيقال: ما الخلأ؟ فيجاب بأنه بُعد موهوم، فهذا التعريف لفظي[3]، والمخاطب طالب لتصور نفس المعنى، لا لتصوره من حيث إنه[4] موضوعٌ له هذا[5] اللفظ، إذ غرضه تحصيل هذا التصديق المتوقِّف على تصور ذلك الطرف[6]، ولا يتعلق له غرض بتصوره بهذه الحيثية / ؛ أعني كونه معنى هذا اللفظ، مع أنه حينئذ يصير تعريفا رسميا حقيقيا[7]. وقد يقال: لا شك أن ليس (٣٦/و)

---

(١) تجد مثل هذا التفصيل حتى نهاية البحث في حاشيته على شرح المواقف ٣٤-٣٥.

(٢) نقله الدواني عن بعض معاصريه في شرح التهذيب الورقة ٣٢، ونُسب إلى صدر الدين الشيرازي كما في حاشية وحيد الزمان على حاشية شرح المواقف ٨١.

(٣) «فهذا التعريف لفظي» ساقط من (ط).

(٤) في (خ): إنها، وهو تحريف.

(٥) في النسختين: لهذا، وهو سهو.

(٦) في (ط): المعرّف.

(٧) لإفادته التصور ابتداء كما هو شأن التعريف الحقيقي، وفي حاشية شرح المواقف: اسميا رسميا.

المقصود في كل تعريف إلا تصور[1] معنى المعرَّف، لا معناه من حيث إنه موضوع له اللفظ[2]، مع أن كلمة «ما» سؤال عن تصور مفهوم مدخوله، لا عن تصور مفهومه من حيث إنه مفهوم، فتأمل، فإن للمناقشة فيه مجالا.

وذهب بعض المتأخرين[3] إلى أنه من المطالب التصديقية؛ قائلا بأن الغرض منه تعيين الصورة بين الصور[4] المخزونة بأنها معنى هذا اللفظ، ومآله التصديق بأن لفظ المعرَّف موضوع لذلك المعنى، كما يقال: الغضنفر هو الأسد.

قال بعض المحققين[5]: قد علَّل القوم تقدم مطلب[6] «ما» الاسمية على جميع المطالب بأنه ما لم يُفهم معنى اللفظ لم يمكن[7] التصديق بوجوده، فلا يتمشَّى طلبُ حقيقته[8]، ولا التصديق بهليته[9] المركبة، وذلك الكلام إنما يتم [132] إذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب «ما» الاسمية[10]، فهو من المطالب التصورية دون التصديقية.

وأنت خبير بأن من قال: «إنه من المطالب التصديقية» لا ينكر كونه داخلا في مطلب «ما»، لكن[11] ذهب إلى أن مآله المطلب التصديقي، فلعله يقول: إن الغرض من السؤال بكلمة «ما» تصور مدلول اللفظ، ثم الغرض من ذلك التصور

---

(١) في (خ): تصوير.

(٢) في (خ): للفظ، وهو سهو.

(٣) هو الشريف الجرجاني في شرح المواقف ٢ / ٨ـ٩ و ١١ وحاشية المطول ٢٣٢.

(٤) في (خ): التصور، وهو تحريف.

(٥) يعني الدواني في شرح التهذيب الورقة ٣٢.

(٦) «مطلب» ساقطة من (ط).

(٧) في (خ): لم يكن.

(٨) في النسختين: حقيقة، والصواب ما أثبت.

(٩) في (خ): بهلية، وفي (ط): بهيئة، والصواب ما أثبت.

(١٠) «الاسمية» ليست في (ط).

(١١) في (خ): لم يكن، وهو تحريف.

التصديقُ بأن هذا[1] اللفظ موضوع لذلك المعنى. مع أنه يمكن أن يكون[2] تقدمُ مطلب «ما» الاسمية / على سائر المطالب لدخول[3] التعريف الاسمي فيه، فإن هذا المطلب شامل للتعريف الاسمي واللفظي. (٣٦/ظ)

أقول: تحقيق المقام[4] أنه إذا قيل: «ما الوجود[5]؟» مثلا[6]، فقلنا: «ما يكون فاعلا أو منفعلا»، يحصل للسائل إحضار معنى الوجود[5] والالتفات إليه بين الصور المخزونة، ويحصل له أيضا التصديق بأن لفظ الوجود[5] موضوع لهذا المعنى، فإذا قيل ذلك في العلوم اللغوية فالمقصود منه هذا التصديق، وإن كان[7] الإحضار والالتفات أيضا يحصل في ضمنه، إذ نظر أرباب تلك الصناعات مقصور على الألفاظ وأحوالها، وإذا قيل ذلك في العلوم الحقيقية العقلية فالمقصود منه ـ على ما هو وظيفة هذه العلوم ـ إحضار الصورة والتنبيه عليها والالتفات إليها، وإن كان التصديق يحصل في ضمنه. وكذا ما يقال في تعريف الوجود أنه «كون»، وفي تعريف القضية أنها «ما يحتمل الصدق والكذب». نعم، ما يوضع في أوائل تلك العلوم على طريق المصادرة إنما[8] يكون من قبيل الأول؛ لأن مقصودهم هناك يكون[9] بيان الاصطلاحات.

فمن ذهب إلى أنه من المطالب التصديقية؛ متمسِّكا بأن كثيراً ما كان المعنى

---

(١) «هذا» ليست في (خ).

(٢) في (ط): أن يكون المراد.

(٣) في (خ): بدخول.

(٤) أورده الأحمدنكري من دون نسبة إلى الزاهد في جامع العلوم ١/٣١٦ـ٣١٧.

(٥) في (ط): الموجود.

(٦) «مثلا» ليست في (خ).

(٧) «كان» ساقطة من (ط).

(٨) في (ط): ربما.

(٩) في (ط): قد يكون.

مخطَراً بالبال حاضراً في القوة المدركة على الوجه الممتاز المعيَّن؛ ومع هذا يحتاج إلى التعريف اللفظي، فقد اشتبه عليه الأمر؛ لأن أمثال ذلك غير متحققة في
(٣٧/و) العلوم العقلية / ؛ بل هي متحققة في المحاورات والعلوم اللغوية.

هذا ما حصل لي في هذا المقام، وبقي بعد موضع نظر.

قوله: وإذا اعتبر ذلك في التفسير الذي، إلى آخره[1].

لقائل أن يقول: لو اعتبر المطابقة في التصور لا يلزم عدمُ الفرق بينه وبين
(٣٧/ظ) التصديق؛ إذ المطابقة المعتبرة في بعض[2] التصديقات هي المطابقة / مع الواقع ونفس الأمر، والمطابقة المعتبرة في بعض التصورات هي مطابقة التصور مع ما هو المطلوب انطباقُه عليه[3]، كما مرّ[4].

قوله: إلا الفرق الذي، إلى آخره[1].

هذا مبني على ما قاله صاحب التنزيل. فلا يتوهم أنه يدل على أن التصور[5] لا يتعلق بمتعلَّق التصديق[6]؛ كما هو خلاف التحقيق[7]، فافهم.

قوله: ليس مراده بالتصديق، إلى آخره[8].

وأنت خبير بأن كلامه[9] مبني على تسليم أن المراد من التصديق التصديق

---

(١) الرسالة المعمولة ١١٤.

(٢) زاد قبلها في (ط): ضمن.

(٣) في (خ): وانطباقه عليها.

(٤) زاد في (خ): بيانه. ينظر تحديد المطابقة الجارية هي وعدمها في كل من التصورات والتصديقات في ص ١٦٥ ـ ١٦٩.

(٥) زاد هنا في (ط): الذي، وهو خطأ.

(٦) زاد هنا في (ط): العلمي.

(٧) في (ط): كما هو مذهب التحقيق.

(٨) الرسالة المعمولة ١١٥.

(٩) أي الطوسي.

العلمي.

قوله: التصور هو حصول معنى، إلى آخره[1].

الأولى أن يقال: هو مثل حصول معنى اللفظ؛ لئلا يلزم النقض بالتصورات المتعلِّقة بغير معاني الألفاظ، كما مرّ[2].

قوله: وهو ليس قسيما، إلى آخره[1].

أي ليس قسيما للتصديق حقيقةً، فتقسيم العلم إلى التصور والتصديق ـ كما وقع عن الجمهور ـ على سبيل التوسُّع، وقد صرَّح المحقق بذلك في تلخيص المحصل[3].

قوله: واعلم أن إطلاق لفظي العارض، إلى آخره[4].

لا يقال: هذا من قبيل التوسُّع إذا كان التصور حصول الصورة، وأما إذا كان صورةً حاصلة فليس من قبيل التوسع؛ إذ التصديق حينئذ كيفية إذعانية غيرُ الكيفية الإدراكية، وعارضٌ للصورة العلمية، ومجموع العارض والمعروض عارض للنفس[5].

لأنا نقول: التصور حقيقةً ليس هو الحاصل في الذهن؛ بل العارض للحاصل في الذهن والصادق عليه، كما مر تحقيقه[6]، والتصديق أيضا عارض

---

(١) الرسالة المعمولة ١١٥.

(٢) ص ١٤٧، وتنظر التعليقة ٩٧.

(٣) سبق منه نقل عبارته في ص ١٣١، وسيأتي أيضا في ص ١٨٤.

(٤) الرسالة المعمولة ١١٥. و«لفظي» ليست في (خ).

(٥) زاد في (ط): الإنسانية. ومن هذا الإشكال لعلنا نتنبه إلى أن مراد المصنف بالإذعان ليس الكيفية الإذعانية بل ما هو من قبيل الإدراك، وأن عروضه بمعنى حصوله بعد الإدراك التصوري، إذن فالتقسيم المشهور هو التقسيم الحقيقي عنده، والتقسيم الآخر يكون من باب التوسع، تنظر المقدمة ص ٧٢.

(٦) ص ١٤١.

للحاصل في الذهن، ومقارنٌ للحقيقة التصورية التي هي عارضة أخرى له.

هذا ما يبدو في أول النظر.

(٣٨/و) والتحقيق أن التصديق / عارض للمصدَّق لا للمصدَّق به، والتصور حقيقةٌ عارضة له، وصادقة[١] على الحاصل في الذهن، فالتصور[٢] والتصديق عارض للعالِم بلا واسطة، وليس بينهما نسبة العروض؛ بل نسبة المقارنة، فإطلاق العارض والمعروض عليهما[٣] من قبيل التوسع.

قوله: والمعنى أن التصور، إلى آخره[٤].

أي إن التصور الساذج علم أول، والتصور مع التصديق علم ثانٍ، فالمراد بالتصور التصور الساذج، وبالأولية والبعدية الأولية والبعدية[٥] الزمانيتان. أو إن التصور المطلق علم أول، والتصديق علم ثانٍ، فالمراد بالتصور التصور المطلق، وبالأولية والبعدية الذاتيتان أو الزمانيتان[٦] أو الأعم منهما.

قوله: ومما يدل، إلى آخره[٧].

وأيضا: التصديق المنطقي هو التصديق اللغوي كما سبق تحقيقه[٨]، وهو ليس غير الإذعان.

وأيضا: ليس للنفس ههنا إسناد وانتساب؛ بل إذعان وقبول؛ كما يشهد به

---

(١) في (ط): عارض له وصادق.

(٢) في (ط): والتصور.

(٣) في (غ): عليها، وهو تحريف.

(٤) الرسالة المعمولة ١١٥، وفيها: والحق أن التصور. و«أن التصور» ليس في (ط).

(٥) «الأولية والبعدية» ليس في (ط).

(٦) «أو الزمانيتان» ساقط من (ط).

(٧) الرسالة المعمولة ١١٥.

(٨) ص ١٤٩ـ١٥٠، وتنظر التعليقة ١١٤.

الوجدان الصحيح، ألا ترى أنا إذا سمعنا قضيةَ «زيد قائم» ويحصل لنا التصديق بها ففي تلك الحالة لا تفعل النفس[1] ولا تؤثر في تلك القضية؛ بل يحصل لها[2] قبولٌ لتلك القضية[3] وانفعال منها وإذعان بها / . (٣٨/ظ)

قوله: أنا إذا قلنا، إلى آخره[4].

فيه أن هذا يدل على أنه ليس نفس الحكم، وأما على أنه ليس شيئا وراء الإذعان فلا. مع أنه ذُكِر في شرح المطالع أنه ليس ههنا تأثير وفعل؛ بل إذعان وقبول[5].

قوله: وفعلها يكون بمشيئتها، إلى آخره[6].

لقائل أن يقول: كون جميع الأفعال بمشية النفس ممنوع؛ لجواز أن يحصل بعض الأفعال بعد ترتيب المعلومات، ولا يحصل بدونه، هذا.

ومن ذهب إلى أن التصديق فعل من أفعال النفس فلعله أَخَذ ذلك من لفظ التصديق المشعِر بكونه فعلا، أو تسامَحَ في ذلك، ومراده الإذعان، وقد أومأ إليه السيد السند[7] في حاشية شرح المطالع حيث قال[8]: الحكم وإيقاع النسبة

---

(١) «النفس» ليست في (ط).

(٢) في (خ): لهما، وهو تحريف.

(٣) في (ط): قبول تلك القضية.

(٤) الرسالة المعمولة ١١٥، وفيها: أنه إذا قلنا.

(٥) شرح المطالع ٨.

(٦) الرسالة المعمولة ١١٦. و«بمشيتها» ليس في (ط).

(٧) «السند» ليست في (خ).

(٨) أي المصنف شارح المطالع، وما قاله الجرجاني هنا كما يلي: يعني أنها ونظائرها كالانتزاع والسلب والإيجاب والنفي والإثبات ألفاظ توهم بحسب اللغة أن للنفس بعد تصور النسبة بين الطرفين فعلا صادرا عنها، ولا عبرة بإيهامها، فإن أهل اللغة لا يفرقون بين القبول والفعل، ويسمُّون القابل اسم فاعل والمقبول اسم مفعول.

والإسناد كلّها عبارات وألفاظ، والتحقيق أنه ليس ههنا تأثير وفعل؛ بل إذعان وقبول. أو أراد من الإسناد ونظائره معناه اللغوي[1]؛ أي ربط إحدى[2] / (٣٩/و) الكلمتين إلى الأخرى، لا معناه الاصطلاحي؛ أي التصديقي.

قوله: فالتصديق يكون غير الحكم بمعنى الانتساب، إلى آخره[3].

وذلك لأن جميع تلك الأمور حاصلة في القضيتين بلا وسط[4].

قوله: وغير الحكم، إلى آخره[5].

قد سبق أن الحكم قد يطلق[6] على وقوع النسبة أو لا وقوعها؛ أي النسبة التامة الخبرية، وهو جزء القضية، وقد يطلق[6] على إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، وهو التصديق على مذهب البعض[7].

قوله: لأن تصور النسبة، إلى آخره[5].

هذا إذا لم يكن المراد منه إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة على وجه الإذعان.

قوله: التصديق الكسبي، إلى آخره[8].

لا يخفى عليك أن هذا التعريف لا يصدق على التصديق الكسبي الظني، إلا أن يقال: المراد من الجزم المعنى الشامل للظن[9] /. (٣٩/ظ)

---

(١) في (ط): المعنى اللغوي.

(٢) في (خ) بدل «إحدى»: أي، وهو تحريف.

(٣) الرسالة المعمولة ١١٦. و«بمعنى الانتساب» ليس في (ط).

(٤) في (ط): بلا واسطة.

(٥) الرسالة المعمولة ١١٦.

(٦) في (ط): قد يقع.

(٧) تنظر ص ١١٧.

(٨) الرسالة المعمولة ١١٧.

(٩) في (ط): للظني.

قوله: ولا شك أن الجزم، إلى آخره[1].

أنت خبير أن التصديق كما أنه ليس نفس الحكم بالنسبة[2] فكذا ليس نفس الجزم بالانتساب؛ لأنه تصديق مأخوذ عن الصدق بمعنى وصف المتكلّم، وذلك التصديق تصديق بمعنى آخر خارجٌ عن المبحث[3]، كما مرّ[4].

قوله: وغير الجزم بالنسبة التي هي الحكم على مذهب مستحدث[5].

لا يخفى ما فيه من الاختلال. مع أن الكلام في كونه غير الحكم، لا في كونه غير الجزم بالنسبة، فافهم.

قوله: في الفصل المذكور، إلى آخره[6].

أي[7] في الفصل الأول من المقالة الثالثة في البرهان.

قوله: أي المطلوب، [إلى آخره][8].

كأنه[9] أراد به المحكوم عليه، وبـ«ما عُلِم[10] ثبوته وتصديقه» المحكوم به، إذ المحكوم عليه هو المقصود الأصلي والملحوظ أولا، والمحكوم به هو الذي



---

(١) الرسالة المعمولة ١١٧. و«أن الجزم» ليس في (ط).

(٢) في (خ): نفس الحكم والجزم بالنسبة، وفي (ط): نفس الجزم بالنسبة، والصواب ما أثبت.

(٣) في (ط): البحث.

(٤) ص ١٤٩ ـ ١٥٠ و ١٦٠.

(٥) الرسالة المعمولة ١١٧، وفيها: على مذهب محدَث.

(٦) الرسالة المعمولة ١١٧.

(٧) «أي» ساقطة من (خ).

(٨) الرسالة المعمولة ١١٧، وفيها: أي المطلوب به. والزيادة يقتضيها الشرح.

(٩) أي ابن سينا، وكذا قوله الآتي: «وكأنه أخذهما ...».

(١٠) في متن الرسالة: يُعلم.

يحصل العلم بثبوته للمحكوم عليه وبالتصديق بأنه صادق عليه[1]. وكأنه أخذهما من حيث إن النسبة رابطة بينهما، فلهذا لم يذكر تصور النسبة.

(٤٠/و) هذا غاية ما يتكلَّف في هذا المقام / .

قوله: وتصور المحكوم عليه، إلى آخره[2].

لأن تصور المحكوم عليه وبه ليس جزءا للتصديق بمعنى الإذعان والإقرار؛ بل شرط له.

قوله: فعلى هذا، إلى آخره[3].

لا يظهر وجه التفريع[4].

قوله: كما قسّم الشيخ في الإشارات[3].

حيث قال: الشيء قد يعلم[5] تصورا ساذجا؛ مثل علمنا بمعنى اسم المثلث، وقد يعلم[5] تصورا معه تصديق؛ مثل علمنا بأن كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين[6]. وهكذا قسّم في الشفاء؛ كما سبق[7]. وهكذا قسّم الفارابي في عيون المسائل؛ حيث قال: العلم ينقسم إلى تصور مطلق[8]؛ كما يتصوَّر الشمس والقمر والعقل والنفس، وإلى تصور معه تصديق؛ كما يتصور كون

---

(١) زاد في (ط): أو كاذب.

(٢) الرسالة المعمولة ١١٧. و«عليه» ليس في (خ).

(٣) الرسالة المعمولة ١١٧.

(٤) للتفريع وجه ظاهر إذا رأينا المصنف لم يعتقد وراء الحكم سوى الإذعان الإدراكي؛ كما نبهت عليه في المقدمة ص ٧٣.

(٥) في (ط): قد نعلم، بإسقاط «الشيء».

(٦) الإشارات بشرح الطوسي ١ / ٢٣.

(٧) في نفس الرسالة ١٠٥، وينظر هذا الكتاب أيضا ص ١٥٣.

(٨) في (خ): مطلقا.

السماء - كالأُكَر - بعضها في بعض، والعلم[1] بأن العالم حادث. وهكـذا قسّـم المحقق الطوسي في تجريد الميزان[2]، والحكيم الأبهري في تنزيل الأفكار[3]، وغيرهم من المحققين.

وهذا هو التقسيم الصحيح الخالي عن التوسع والمسامحة[4]؛ حيث لا يلزم منه أن يكون التصديق علما.

وما قال في شرح المطالع أن ليس المراد منه التقسيم؛ وإلا لم تكن القسمة حاصرة؛ فإن التصديق علم على ما قال الشيخ في الشفاء / في تفسيره: هـو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها بأنها مطابقة لها، مع أنه[5] ليس تصورا ولا تصورا معه تصديق، بل المراد منه أن العلم يحصل على الوجهين، وحصولُه على الوجه الآخر لا ينافي ذلك[6]. فـفيه نـظر؛ لأن التـصديق ليس علما[7] على ما سبق من التحقيق[8]، وكلام الشيخ لا يدل[9] عليه؛ إذ[10] حاصله أن التصديق حصول معنى القضية في الذهن بأنه مطابق للواقع، وذلك كما تـراه لا يستلزم كون التصديق علما. (٤٠/ظ)

وأما التقسيم إلى التصور والتصديق فلا يخلو عن المسـامحة؛ وإلا يـلزم

---

(١) في (ط): العالم، وهو تحريف، وفي عيون المسائل ٢: ويُعلم أن العالم حادث.

(٢) ينظر شرحه «الجوهر النضيد» للحلي ١٩٢.

(٣) كما نقل المصنف في رسالته ١٠٦، وينظر تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار ١٣٩.

(٤) في (ط): عن المسامحة والتوسع.

(٥) في (ط): أنها، وهو تحريف.

(٦) شرح المطالع ٩، بتصرف وزيادة.

(٧) «علما» ساقطة من (ط).

(٨) ص ١٣٠.

(٩) في (خ): يدل. ومضى للشارح هذا البحث عن دلالة كلام ابن سينا في ص ١٥٢.

(١٠) في (ط) بدل «إذ»: و.

كون التصديق علما، فلابد فيه من الصرف عن ظاهره، فلعلهم[1] أطلقوا التصديق على التصور مع التصديق إطلاق المقارن على المقارن الآخر[2]، أو أرادوا[3] به المصدَّق به كإرادة الموجود عن الوجود، أو كأنهم[4] قسَّموا المعاني إلى نفس الإدراك وإلى ما يلحقه، وقسموا ما يلحقه إلى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب وإلى ما لا يجعله كذلك، وسمُّوا القسمين الأولين بالعلم، كما قال ناقد المحصل[5] /. (٤١/و)

قوله: فالعلم بأمر كلُّه يكون تصورا[6].

أي[7] ولو باعتبارٍ[8]، فلا ينافي قوله: فبعض العلوم يكون تصورا، إلى آخره. أو أراد[9] بالعلم الإدراك نفسه، وبالعلوم ما يعمُّ الإدراك وغيره.

قوله: ولا يرد على التقسيمين، إلى آخره[10].

لا يخفى عليك أن التصديق من حيث هو تصديق إن كان علما يلزم أن

---

(١) في (خ): فلعله، وهو تحريف.

(٢) في (ط): على مقارن آخر.

(٣) في (خ): وأرادوا. وعوّل على هذا التوجيه في حاشية شرح التهذيب ١٠٣.

(٤) في (ط): وكأنهم.

(٥) تلخيص المحصل ٣. وتوجيه التقسيم من ناحية تسمية العلم قد نُقِل بالوجهين الاشتراك اللفظي والمعنوي، ولكن على القول بكون التصديق حكما بالمعنى الفعلي، وبعضهم حمَل كلام الطوسي على الثاني، ينظر ما سيأتي من الشارح ص ١٩٢ و ١٩٤، وحاشية شرح المطالع للجرجاني ص ١٠، وحاشية شرح المواقف لعبد الحكيم ١ / ٨٩.

(٦) الرسالة المعمولة ١١٨، وفيها: فالعلم بأمر يكون تصورا. وفي (ط): فالعلم بما مر كلُّه الخ.

(٧) «أي» ليست في (ط).

(٨) في (ط): بالاعتبار.

(٩) في (خ): وأراد.

(١٠) الرسالة المعمولة ١١٨.

يكون التقسيم الأول فاسداً غير حاصر[1]، وإن لم يكن علما يلزم أن يكون التقسيم الثاني فاسدا، وهو ظاهر، فتأمل / . (٤١/ط)

* * *

[ما قيل في التصديق بالتفسير الأول]

قوله: وقال الشيخ السهروردي في المطارحات، إلى آخره[2].

اعلم أن هذا التفسير[3] يصح على ما ذهب إليه أهل العربية؛ من أن الحكم في الجزاء، والشرطُ قيد له، زعماً منهم أن الخبر هو الجزاء، والحكم واقع فيه، والشرط قيد له بمنزلة الحال أو الظرف[4].

وقد استُدِلَّ[5] على بطلانه بوجهين:

الأول: أنا نقطع بصدق الشرطية مع كذب التالي في الواقع، ولو كان الخبر هو التالي لم يُتصوَّر صدقُها مع كذبه؛ ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيَّد.

واعترض عليه بعض المحققين[6] بأن التقييد بالشرط يفيد أن ثبوت التالي

---

(١) في (ط): غير حاصل، وهو تحريف.

(٢) الرسالة المعمولة ١١٨.

(٣) يعني تفسير التصديق بأنه الحكم على أحد الشيئين بأنه هو الآخر.

(٤) كذا نَسَب إلى أهل العربية التفتازاني في المطول ١٥٣، وتبعه غير واحد من المتأخرين عنه كالشارح، وقال الجرجاني في حاشيته: إن ما ذهب إليه الميزانيون لا يخالف كلام أهل العربية، كيف؟ وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف، وقد صرح النحويون بأن كلم المجازاة تدل على سببية الأول ومسبَّبية الثاني، وفيه إشارة إلى أن المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء.

(٥) في (ط): وقد يستدل.

(٦) أي الدواني في شرح التهذيب الورقة ٣٧.

على تقدير المقدم، ولا يلزم من انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الأمر انتفاؤه على التقدير[1]. نظيره أنك إذا قلت: «زيد قائم في ظني» لم تَكذِب بانتفاء قيام زيد في الواقع؛ بل بانتفائه في ظنك فقط، وما ذكرتم من استلزام انتفاء المطلق انتفاءَ المقيد مسلَّم؛ لكن لا نسلم أن المطلق ههنا / منتفٍ في الواقع؛ بل المنتفي في الواقع هو قيام زيد في نفس الأمر، وليس ذلك مطلقاً بالنسبة إلى قيام زيد في الظن، فإن المطلق بالنسبة إليه هو قيام زيد مأخوذاً بحيث يمكن تقييده بنفس الأمر أو الظن أو غيرهما، وذلك حينئذ[2] متحقِّق في الواقع في ضمن تحقق المقيد[3] فيه[4]؛ أعني قيام زيد في ظنك، فإن قيام زيد في ظنك متحقق في الواقع، فتحقُّق قيامه مطلقا في ضمنه.

(٤٢/و)

أقول: لا يخفى عليك أن مفاد القضية الحملية المقيَّدة هو أن المحمول ثابت للموضوع في الواقع ثبوتاً مقيداً؛ لما مرَّ[5] أن القضية الحملية تفيد ثبوت الشيء للشيء في نفس الأمر؛ سواء كانت مطلقة أو مقيدة، فلو فرضنا عدم تحقُّق ذلك الثبوت يلزم عدم تحققه مع القيد أيضا، مثلا قولنا[6]: «النهار موجود وقت طلوع الشمس» يدل على أن الوجود ثابت للنهار في الواقع وقت طلوع الشمس[7]، فلو فرضنا عدم وجود النهار في الواقع يلزم عدمُ تحققه وقت طلوع الشمس أيضا.

---

(١) في (ط): على تقدير المقدم.
(٢) «حينئذ» ليست في شرح التهذيب.
(٣) في (خ): القيد، وهو تحريف.
(٤) زاد هنا في (ط): مطلقا.
(٥) ص ١٦٣.
(٦) في (ط): مع أن المقيد أيضا مثلا في قولنا.
(٧) في (ط): وقت طلوع الشمس في الواقع.

فما قال أن انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الأمر لا يستلزم انتفاء ثبوته على التقدير فهو إذا كانت القضية شرطية، وأما إذا كانت حملية فلا.

نعم، القضية المقيدة بالظن والاعتقاد كـ«زيد قائم في ظني» ـ لكونها حكاية عما هي حكاية[1] عن نفس الأمر ـ تدل على ثبوت الشيء للشيء في نفس الأمر بحسب الظن، فلا يلزم من انتفاء الثبوت / النفس الأمري في الواقع[2] (٤٢/ظ) انتفاؤه في الظن، لكن لا يخفى على من له أدنى مسكة أن قيد تلك القضية لا يصح[3] أن يصير مقدم الشرطية، فما ذكَره من النظير خارج عن البحث[4].

والوجه الثاني: أنا نقطع بصدق الشرطية مع كذب المقدم، ولو كانت القضية هي التالي لم يتصور صدقها مع كذبه؛ ضرورة استلزام انتفاء القيد انتفاء المقيد. وقد فصّله المحقق الشريف في حواشي شرح التلخيص[5].

ولا يخفى أن الاعتراض الوارد على الاستدلال السابق مع جوابه يجري بأدنى تغيير في هذا الاستدلال أيضا.

والحق أن بطلان هذا المذهب بديهي، ويمكن أن ينبّه عليه[6] بأنا نعلم بالضرورة أن القضية الشرطية تدل على لزوم التالي للمقدم واستصحابِ أحد الطرفين للآخر، ومفادها[7] ليس إلا ذلك، والقضية الحملية لا تدل[8] عليه؛ بل

---

(١) «عما هي حكاية» ساقط من (ط).

(٢) «في الواقع» ليس في (ط).

(٣) في (ط): لا يصلح.

(٤) في (ط): المبحث.

(٥) حاشية المطول ١٥٣.

(٦) في (خ): و يمكن أن ينبه عن الواقع كما نبهناك سابقا فهما تدلان عليه.

(٧) في (ط): و معناها.

(٨) في (ط): تدل، وهو خطأ واضح.

تدل على ثبوت الشيء للشيء وحملِ أحدهما على الآخر. فلا يصح أن يقال: القضية الشرطية في الحقيقة هي القضية الحملية. مثلاً قولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» يدل على لزوم وجود النهار لطلوع الشمس، بخلاف قولنا: «النهار موجود في وقت طلوع الشمس»؛ فإنه لا يدل على ذلك. فالقول برجوع القضية الشرطية إلى القضية الحملية قولٌ برجوع أحد المتباينين إلى مباين[1] آخر. فتأمل؛ لينكشف لك الحق عن أفق الصدق، وهو يحقُّ الحق ويُبطل الباطل /. (٤٣/و)

قوله: إما بنفي أو إثبات[2].

في المطارحات: قولهم: «إنه حكم بنفي أو إثبات» فيه تكرير الحكم؛ فإن الإثبات إنما هو حكم بالثبوت[3].

قيل: الباء فيه[4] للملابسة، والنفي والإثبات بمعنى المنفي والمثبَت. ولا يخفى ما فيه من التكلف. والأولى أن يقال: الباء فيه لبيان الحكم.

قوله: فإن القضية بما هي قضية، إلى آخره[5].

أراد[6] باللهجية الفطرية؛ أي البديهية، يقال: فلان فصيح اللَّهجة، وهي في

---

(١) في (خ): متباين.

(٢) الرسالة المعمولة ١١٩.

(٣) المشارع والمطارحات الورقة ١١، وفيه: قولهم: «إنه حكم بإثبات».

(٤) «فيه» ليس في (ط).

(٥) الرسالة المعمولة: ١١٩. و«بما هي قضية» ليس في (ط).

(٦) أي السهروردي صاحب المطارحات. وما حَمَل عليه الشارح كلامه هنا وفي الحاشية التالية مبني على هذه النسخة: «فإن القضية بما هي قضية إما لهجية أو فكرية، والتصديق حكم عقلي لا فكري»، وأما على ما أثبت في متن الرسالة فالمناسب أن يراد باللهجية اللفظية وبالفكرية العقلية.

اللغة الخَصلة التي جُبِل عليها واعتادَها، كذا في المُغْرِب[1].

لعلك تقول[2]: القضية من حيث إنها قضية ـ سواء كانت ملفوظة أو معقولة ـ لا تتصف بالبداهة والنظرية، وإلا يلزم أن لا تختلف فيهما[3] باختلاف الأشخاص والأوقات؛ إذ ما يصدق على الشيء من حيث إنه هو لا ينفك عن ذلك الشيء[4]، واللازم باطل كما يدل عليه المشاهدة[5]. كيف؟ والنظري والبديهي «ما يتوقف حصوله على النظر» و«ما لا يتوقف عليه»، والتوقف ههنا هو الأمر المصحّح لدخول الفاء[6]، لا أن لا يمكن حصول الشيء إلا بعد حصول شيء آخر[7]؛ إذ ما من قضيةٍ إلا ويمكن حصولها بالحدس، ولا شك أن الحدس يمكن أن يحصل لكل فرد، فينبغي أن يأخذ[8] التوقف بالمعنى الأول حتى لا يكون الحصول بالحدس منافياً للتوقف على النظر.

فنقول: إذا فسَّر[9] البديهي / والنظري بـ«ما يتوقف حصوله على النظر» (٤٣/ظ)

---

(١) المغرب في ترتيب المُعْرِب ٢/ ٢٥٣ (ل هـ ج)، كلاهما من تأليف ناصر الدين بن عبد السيد الخوارزمي، المعروف بالمُطَرِّزي (ـ ٦١٠هـ)، وعبارته فيه: وعن الأزهري، يقال: فلان فصيح اللهجة، وهي لغته التي جُبِل عليها واعتادها.
وما نقله عنه الشارح لم أجده في سائر المعاجم أيضا.

(٢) في (ط): قوله ولعلك تقول، وهو فاسد.

(٣) في (ط): فيها.

(٤) في (خ): لا ينفك ذلك عن الشيء.

(٥) في (خ): على المشاهدة، وهو خطأ. ويذهب الشارح في حاشية شرح التهذيب ١٢٧ إلى عدم اختلافهما باختلاف الأشخاص والأوقات بناء على تعريفه الخاص لهما كما قدَّمنا في هامش ص ١١٢.

(٦) في (خ): للفاء.

(٧) في (خ): إلا بعد آخر.

(٨) كذا في النسختين، والضمير للسهروردي.

(٩) أي السهروردي.

و«ما لا يتوقف عليه» فليس بينهما منافاة، و يجوز أن يصدقا على أمر واحد، و أما إذا فسّرهما بـ«ما يحتاج في تحصيله إلى النظر» و«ما لا يحتاج فيه[1] إليه» فبينهما منافاة، و لا يمكن أن يصدقا على أمر واحد؛ إذ حينئذ ثبوت الاحتياج في الجملة كافٍ[2]، ففاقد القوة القدسية حين هو فاقد قد يحتاج في حصول[3] مثل «العالم حادث» إلى الكسب، و لا يحتاج في حصول مثل «الواحد نصف الاثنين» إليه، فلعله أراد من البديهي و النظري المعنى الثاني. مع أن المقصود ههنا نفي الواسطة في العروض، لا نفي الواسطة مطلقا.

و فيه نظر؛ لأن البداهة و النظرية صفتان أولا و بالذات[4] للتصور والتصديق، و ثانيا و بالعرض للقضية[5]. كما أن المطابقة و اللامطابقة أولا و بالذات صفتان للقضية، و ثانيا و بالعرض للتصديق، هذا.

و لا يبعد أن يقال: المراد أن القضية بواسطة الأمر الذي به القضيةُ قضيةٌ إما بديهي أو نظري، و يؤيّد ذلك ما قال في المطارحات: و أقرب ما يعرّف به القضية أنه قول ارتبط بعض أجزائه بالبعض[6] بحكم عقلي بالفعل، أو قول يتضمن تصديقا بالفعل[7].

لا يقال: كما أن التصديق متصف بالمطابقة و اللامطابقة بالعرض فكذا

---

(١) «فيه» ليس في (ط).

(٢) «كاف» كرّرت في (ط) قبل قوله: «في الجملة».

(٣) في (ط): حصوله، و هو تحريف.

(٤) «أولا و بالذات» ساقط من (ط).

(٥) لعل هذا على المشهور، فإن من مذهبه أنهما صفتان للمعلوم أولا و للعلم ثانيا. ينظر حاشيته على شرح التهذيب ١٢٧ و ١٢٨.

(٦) في (ط): بعض أجزائها ببعض.

(٧) المشارع و المطارحات الورقة ١١.

القضية متصفة بهما بالعرض؛ إذ المتصف بالذات إنما هي النسبة التي هي جزء القضية.

لأنا نقول: المتصف بهما حقيقةً ليس إلا ما هو حكاية عن الواقع، والحكاية إنما هي القضية[1]، وأما النسبة فهي مناط الحكاية. فتأمل، فإنه مع وضوحه لا يخلو عن دقة / . (٤٤/و)

قوله: والتصديق حكم عقلي لا فكري[2].

كأن[3] وجهه ما ذكره المصنف من أن الانتساب والحكم فعل النفس[4]، وفعلها يكون بمشيتها. وفيه نظر كما عرفت[5].

قوله: إلا أن الحكم، إلى آخره[6].

لعله أراد أن الحكم[7] إسناد أمر إلى آخر بالإيجاب أو السلب، فهو مختص بالقضية الحملية، غير متحقّق في القضية الشرطية، فالحكم[8] يتحقق في التصورات المحضة، دون ما هو قضية بالقوة، وأن التصديق أعم منه، فإنه متحقّق في القضية الحملية والشرطية، فهو يقع في التصورات والقضايا.

ولا يخفى ما فيه من التكلف.

---

(١) كذا في النسختين، ولعل الأصل: للقضية.

(٢) الرسالة المعمولة ١١٩، وفيها: لا قولي.

(٣) في (ط): فكأن. والوجه على نسخة الرسالة أن الحكم العقلي أمر بسيط غير مركب ولا صادق على اللفظ أيضا، بخلاف القضية.

(٤) في (ط): فعل من أفعال النفس.

(٥) ص ١٧٩.

(٦) الرسالة المعمولة ١١٩.

(٧) في (ط): من الحكم.

(٨) في (ط): والحكم.

قوله: فيسامح فيه[1].

إذ التصديق ليس من قبيل العلم.

قوله: لأنه ليس موضعا يحتمل التدقيق[1].

(٤٤/ظ) لأن ما في أوائل الكتب هو مطلب «ما» الشارحة للاسم /.

قوله: وكل لفظ يقع، إلى آخره[2].

وذلك لأنه لو كان واقعا باعتبار ما به الانفراد لم يتحقق الحمل؛ أي الاتحاد[3] الخارجي والتغاير الذهني. وأيضا قد تقرّر في موضعه أن إطلاق لفظ العام على الخاص من حيث إنه خاص على سبيل المجاز.

قوله: إذ اللفظ المشترك لا يقسّم[4].

أي من حيث إنه لفظ مشترك لا يقسّم، وأما إذا لم يعتبر[5] هذه الحيثية فيصح أن يقسّم؛ بأن يقال: ما يطلق عليه اللفظ إما كذا وإما كذا[6]، أو بعموم[7] المجاز إذا كان المراد بـ«المشترك» معناه اللغوي، كما ذهب[8] ناقد المحصل في

(٤٥/و) تقسيم العلم إلى التصور والتصديق[9] /.

---

(١) الرسالة المعمولة ١٢٠.

(٢) الرسالة المعمولة ١٢٠. و«يقع» ليست في (ط).

(٣) في (ط): لم يتحقق المحل الإذعان، وهو تحريف.

(٤) الرسالة المعمولة ١٢٠. وفي (ط) بدل «لا يقسم» علامة الخ.

(٥) زاد في (ط): معه.

(٦) «وإما كذا» ساقط من (خ).

(٧) في (ط): لعموم.

(٨) زاد في (ط): إليه.

(٩) تقدمت عبارته في ص ١٣١ و ١٨٤، وسيعيد الشارح توجيهه في ص ١٩٤.

قوله: وقد يكون تصور أحكام نفسانية [1].

أي [2] تصور ماهياتها الكلية مع قطع النظر عن كونها قائمة بالنفس، وذلك لأن علمنا بصفاتنا والأحكام الخاصة القائمة بذواتنا علم حضوري، والتصور علم حصولي، فالتصور متعلّق بها من حيث إنها أمور خارجية [3]، فإيرادها في مقابلة الأمور الخارجية لكونها مع الحيثية الأخرى ليست من الأمور الخارجية.

قوله: في تفسير الحكم إنه قطع النسبة [4].

الظاهر أنه [5] أراد بالقطع السلب والانتزاع؛ وبه أشار إلى الحكم السلبي، كما أشار بالإيقاع إلى الحكم الإيجابي.

قوله: وقال شارح التلويحات [6].

هو عزُّ الدولة، ابن كمُّونة [7].

قوله: حصول صورة الشيء في العقل [6].

أي [8] الصورة الحاصلة عند العقل، كما يدل عليه قوله: وذلك الحكم، إلى آخره /. (٤٥/ظ)

---

(١) الرسالة المعمولة ١٢١، وفي (ط): قد يكون تصور الخ، بإسقاط الواو.

(٢) «أي» ساقطة من (خ).

(٣) في (خ): خارجة.

(٤) الرسالة المعمولة ١٢١. وفي (ط): في تفسير الحكم الخ.

(٥) أي السهروردي.

(٦) الرسالة المعمولة ١٢١.

(٧) في (ط): وهو عين الدولة. هو سعد بن منصور، المعروف بابن كمونة (ـ٦٨٣هـ)، كيميائي، عارف بالمنطق والحكمة أيضا، من تأليفاته: شرح التلويحات، والجديد في الحكمة، وتذكرة في الكيمياء، وتنقيح الأبحاث في البحث عن الملل الثلاث.

(٨) في (خ): هي.

قوله: غير مقيد باقتران الحكم ولا اقترانه[1].

فيه إشكال ظاهر؛ وهو أنه بعدما قرَّر التصور بذلك والتصديقَ بأنه هو الحكم قسَّمَ العلم إلى التصور والتصديق، فيلزم على هذا التقدير تقسيمُ الشيء إلى نفسه وإلى ما هو غير محمول عليه؛ لأن العلم والمتصور مترادفان، والتصديق والحكم ليس[2] علما، على ما ذكره.

لا يقال: الحكم باعتبار حصوله في الذهن علم وتصور، فلا يلزم تقسيم الشيء إلى[3] ما هو غير محمول عليه.

لأنا نقول[4]: على هذا التقدير يلزم أن يكون أحد القسمين فرداً للقسم الآخر. مع أن تقسيم العلم إلى الحكم باعتبار خصوص كونه حكما، لا باعتبار حصوله في الذهن، فيجب أن يكون هو بهذا الاعتبار محمولا عليه، وكونه محمولا عليه باعتبار آخر ليس بمفيد.

فوجه التفصّي عن ذلك الإشكال ما ذهب إليه ناقد المحصل من أن المَقسم ما يطلق عليه لفظ العلم، فإنهم / سمُّوا الإدراك وما يلحقه ـ مما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب ـ بالعلم[5]. (٤٦/و)

قوله: لما تأتّى اشتراط التصديق بالتصور، إلى آخره[6].

---

(١) الرسالة المعمولة ١٢١ ـ ١٢٢، وفيها بدل الواو: أو.

(٢) في (ط): ليسا.

(٣) في (ط): إلى نفسه وإلى.

(٤) «نقول» ساقطة من (خ).

(٥) تنظر عبارته في ص ١٣١ و ١٨٤، والشارح أشار أيضا إلى توجيهه قريبا ص ١٩٢.

(٦) الرسالة المعمولة ١٢٢. وفي (خ): كما، وهو تحريف، و«اشتراط التصديق بالتصور» ليس في (ط).

أجيب عنه تارةً بأن الشرط والجزء[1] ما صدق[2] عليه التصور بشرط اللااقتران، والمقابل[3] مفهومه. وتارةً بأن الشرط والجزء[1] التصور بشرط الاقتران، والمقابل التصور بشرط اللااقتران[4]. وتارةً بأن الشرط والجزء[1] التصور المطلق، والمقابل التصور بشرط اللااقتران[5].

أقول: يرد على الجواب الأول أن ما صدق عليه التصور بشرط اللااقتران يمتنع أن يقع جزءا[6] وشرطا؛ إذ حينئذ يصدق عليه التصور بشرط اللااقتران. مع أن مفهوم ذلك التصور ربما يصدق على نفسه ويُحمل عليها؛ لأن مفهومه هو الصورة الحاصلة في الذهن مقيدةً[7] بعدم الاقتران، ولا شك أنها من الصور الذهنية، فيكون المقابل أيضا ما صدق عليه[8]، اللهم إلا أن يخصَّص ما صدق عليه ذلك التصور، ويقال: المراد منه غير ذلك الفرد الذي[9] هو نفسه، فتأمل[10].

---

(١) في النسختين: الجزاء، وهو تحريف.

(٢) في (ط): إما أن يصدق، وهو فاسد.

(٣) زاد هنا في (ط): للتصور بشرط الاقتران، وهو فاسد. وهذا الجواب مما حققه المصنف في شرح المطالع ٨، وصوَّبه الجرجاني في حاشيته وحاشية شرح الشمسية ١٢.

(٤) هذا الجواب الثاني ساقط من (ط).

(٥) في (خ): بشرط الاقتران، وهو خطأ، و«التصور» ليست في (ط). والجواب للقطب الشيرازي في شرح حكمة الإشراق ٤١، وذكره المصنف في شرح الشمسية ١٢، والجرجاني في حاشية شرح المطالع ٢٦.

(٦) في النسختين: جزاء، وهو تحريف.

(٧) في (خ): مقيداً، وفي (ط): لأن مفهومه وهو الصورة الحاصلة في الذهن مقيد، والأولى ما أثبت.

(٨) في (ط): ما يصدق عليه التصور.

(٩) «الذي» ساقطة من (ط).

(١٠) في (خ): تأمل، بدون الفاء.

ويرد على الجواب الثاني والثالث عدمُ انحصار العلم في التصور والتصديق؛ لأن التصور بشرط الاقتران ـ على التقديرين ـ ليس تصورا ولا تصديقا، مع أن المطلق من حيث الإطلاق ليس له تحقُّقٌ حتى يقع جزءا[1] أو شرطا لشيء. والقول بأن التصور بشرط اللااقتران معتبرٌ والتصور بشرط الاقتران غير معتبر تحكُّم، فتدبر. فالصواب أن يحمل ذلك على مذهب الإمام كما سبق توجيهه[2]، أو على المذهب المستحدث كما هو المشهور، أو على ما ذهب إليه شارح الإشراق كما سيأتي[3] /. (٤٦/ط)

قوله: وهي المحكوم عليه وبه والحكم[4].

أي[5] تصوراتها؛ لأن المحكوم عليه وبه والحكم من المتصوَّرات لا التصورات، والتصديق عند الإمام مجموع التصورات لا مجموع المتصوَّرات.

فإن قلت: تصور النسبة الحكمية أيضا عنده جزء للتصديق.

قلت: التصديق عنده مجموع تصورات أجزاء القضية، فعلى مذهب المتقدمين تصورُ المحكوم عليه وبه والحكم؛ بناء على إثبات النسبة الواحدة، وعلى مذهب المتأخرين مجموع التصورات الثلاثة[6] والحكم؛ بناء على إثبات النسبتين.

---

(١) في النسختين: جزاء، وهو تحريف.

(٢) ص ١٣٥، نقلا عن المصنف في شرح المطالع، وهذا الصواب مبني على الجواب الثالث القائل بأن الجزء والشرط هو التصور المطلق؛ إذ حينئذ جاز أن يكون التصور بشرط الاقتران محمولا على أحد المذاهب المذكورة.

(٣) في نفس الرسالة ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٤) الرسالة المعمولة ١٢٢، وفيها: والمحكوم به.

(٥) زاد في صدر الحاشية في (ط): أقول.

(٦) في النسختين: الثلاث.

لا يقال: التصور هي الصورة الحاصلة، وقد تقرَّر في موضعه أن المعلوم بالذات إنما هو الصورة الذهنية، ولا شك أن كل واحد من المحكوم عليه وبه والحكم يجب أن يكون معلوما بالذات، فلزم أن يكون جزء التصديق عنده نفس المحكوم عليه وبه والحكم لا تصورها[1].

لأنا نقول: المعلوم بالذات ليس هو الموجود الخارجي ١٣٣ من حيث إنه مكتنف بالعوارض الخارجية، ولا الموجود الذهني من حيث إنه صورة ذهنية، بل هو نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض الخارجية والذهنية؛ كما يذهب إليه الفطرة / السليمة والطبيعة المستقيمة[2]، كيف؟ وعلى الأول يلزم انعدام العلم (٤٧/و) عند انعدام المعلوم في الخارج، وعلى الثاني يلزم بطلان القضايا الخارجية، ضرورة أن العلم صفة ذات إضافة؛ فلابد له من تحقُّق العالم والمعلوم، وأن المحكوم عليه إنما هو المعلوم بالذات لا المعلوم بالعرض.

قال بعض الأجلة من المتأخرين: إن هذا هو مراد القائل بأن المعلوم بالذات هو الشيء الخارجي ١٣٤، والقائلِ بأنه هو الصورة.

وأنت خبير أن قول القائل الثاني قريب من[3] ذلك؛ فإن إطلاق الصورة على الحقيقة من حيث هي شائع عندهم[4]، بل إطلاق الصورة الذهنية عليها أيضا إن لم يؤخذ الصورة الذهنية من حيث إنها صورة ذهنية، وأما قول القائل الأول فبعيد عنه؛ إذ لا يُسمع منهم إطلاق الأمر الخارجي على الصورة الذهنية لا[5] من

---

(١) في (ط): لا تصوره.

(٢) في (ط): والطبع المستقيم.

(٣) في النسختين: عن.

(٤) كما سبق نقل ذلك عن ابن سينا في ص ١٤١.

(٥) «لا» ساقطة من (ط). والنفي شرح لمرتبة الصورة الذهنية وليس تأكيدا للنفي السابق.

حيث إنها صورة ذهنية ولا من حيث إنها موجودة خارجية.

فبالجملة: المعلوم بالذات والمحكوم عليه وجزء[1] القضية إنما هو نفس الحقيقة من حيث هي، والعلم و[2] جزء التصديق إنما هو الحقيقة من حيث إنها مكتنفة بالعوارض الذهنية /. (٤٧/ظ)

قوله: وهو مصطلح الإمام في ذلك[3].

هذا كما تراه يدل على ما هو المشهور من أن الاختلاف الواقع في التصديق اختلاف لفظي[4].

ولقائل أن يقول: الاختلاف وَقَع[5] في الأمر الذي هو مكتسب من الحجة ومتصف بالمطابقة واللامطابقة والبديهة والنظرية، والحكماء ذهبوا إلى أنه نفس الحكم، والإمام ذهب إلى أنه مجموع / التصورات والحكم. وهذا مثل الاختلاف (٤٨/و) الذي وقع في حقيقة المكان؛ حيث وقع الاختلاف فيما يُنسب إليه الجسم بكلمة «في»، وما ينتقل الجسم منه وإليه، وما يشغل[6] الجسمُ بتمامه، وغير ذلك من أمارات المكان. ومنشأ الاختلاف وقوع التلازم بين الحكم وحده ومجموع الحكم والتصورات؛ حيث لا ينفك أحدهما عن الآخر، فليتأمل[7] ١٣٥.

قوله: أعني الإمام في بعض المواضع[8].

---

(١) في (خ): وجزءها، وهو سهو.

(٢) الواو ساقطة من (ط).

(٣) الرسالة المعمولة ١٢٢. وزاد في النسختين علامة الخ، ولا وجه لها.

(٤) ينظر في تقرير ذلك حاشية عبد الحكيم على شرح الشمسية ١/ ٧٣.

(٥) في (ط): واقع.

(٦) في (خ): ينتقل، وفي (ط): يشتغل، وكلاهما تحريف.

(٧) في (ط): تأمل.

(٨) الرسالة المعمولة ١٢٣.

حيث استَدَلَّ في كتب الحكمة[1] ببديهة التصديقات على بداهة التصورات؛ كما استدلَّ في المباحث المشرقية والملخص ببديهة التصديق في قضية «الشيء إما موجود أو معدوم» على بداهة تصور الوجود[2].

قوله: التصور وهو حصول صورة الشيء في العقل[3].

أي مطلقا؛ سواء كان حصولَ صورة الحكم أو غيره.

قوله: لما عرفت أن الحكم باعتبار حصوله في العقل، إلى آخره[4].

متعلِّق بقوله: «التصور وهو حصول صورة الشيء في العقل[5]»، أو بقوله: «كون العالَم ممكن الوجود»؛ والمراد به الحكم بأن العالم حادث / . (٤٨/ظ)

قوله: لكنه لا يحصل في العقل، إلى آخره[6].

أنت تعلم أن كثيراً ما يحصل الحكم بصورته في العقل؛ والمحكوم عليه وبه غير حاصِلَين فيه. نعم، حصوله بنفسه في العقل لا يكون بدون حصولهما فيه، لكن الكلام ليس في ذلك.

قوله: يتأتّى الحكم عليها وبها[7].

فيه تسامح؛ لأن الجملة التصديقية لا يتأتّى الحكم عليها وبها؛ بل يتأتّى على ما هو فيها وبما هو فيها.

---

(١) في (خ): الحكمية، ولعل الأصل: في كتبه الحكمية.

(٢) المباحث المشرقية ١/ ١١، الملخص الورقة ٣٢، وكذا أيضا في المحصل ٣٢-٣٣، ينظر شرح المواقف ٢/ ٨٥.

(٣) الرسالة المعمولة ١٢٣. وزاد في (ط) علامة الخ.

(٤) الرسالة المعمولة ١٢٣. و«أن الحكم ... في العقل» ليس في (ط).

(٥) «في العقل» ليس في (ط).

(٦) الرسالة المعمولة ١٢٣. وفي (ط): لكن لا يحصل الخ.

(٧) الرسالة المعمولة ١٢٣، وفيها بدل «الحكم»: أن يحكم.

(٤٩/و) **قوله: وهو الحكم على الشيء المتصور بوجوده / أو عدمه، [إلى آخره]**[1].

المراد بالوجود والعدم أولاً المحكوم به، وثانياً النسبة الرابطة، ففيه نوع من الحزازة١٣٦.

ثم الظاهر منه أن الوجود أو العدم إذا وقع محمولا لايحتاج إلى الوجود الرابطي أو العدم الرابطي. والتحقيق أن كل قضية من حيث إنها قضية لا تخلو عن أحدهما؛ سواء كان المحمول وجودا أو عدما أو شيئا آخر، كما يحكم به البداهة، والتفرقة[2] بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم تحكُّم، وكيف يذهب عاقل إلى أن قضيةً ما خالية عن النسبة التي يرتبط بها المحمول مع الموضوع؟ وقد صرَّح الشيخ وغيره من القدماء بأن كل قضية مركبة من ثلاثة أجزاء[3]؛ الطرفين والنسبة الإيجابية أو السلبية، والمتأخرون بأن كل قضية مركبة من أربعة أجزاء؛ بناء على اعتبارهم النسبة التقييدية.

وأما التمسك بقول العجم حيث يقول[4]: «زيد هَسْت» ولا يقول: «زيد هست أَسْت[5]» فهو ليس بشيء؛ لأن الرابطة معتبرة في هذا القول أيضا، لكنهم لا يتلفَّظون بذلك؛ إما[6] للاحتراز عن التكرار اللفظي أو لاشتمال قولهم: «هست» على الرابطة كما أن الكلمات مشتملة عليها في لغة العرب. مع أن الحقائق

---

(١) الرسالة المعمولة ١٢٤. و«وهو» ليس في (خ)، والزيادة يقتضيها الشرح.

(٢) في (ط): والفرق.

(٣) زاد هنا في (ط) مكررا: من أجزاء ثلاثة. وينظر تصريح ابن سينا في كتاب العبارة من الشفاء ٣٧ـ٣٨.

(٤) في (خ): يقولون.

(٥) في (خ) بدل «است»: هست، ولعل هذه أنسب بقوله الآتي: لكنهم لا يتلفظون ... للاحتراز عن التكرار اللفظي.

(٦) «إما» ليست في (ط).

لا تقتنص من الإطلاقات العرفية[1].

لا يقال: مفاد العقد في الهلية البسيطة ليس ثبوت المحمول للموضوع، بل هو مفاد العقد في الهلية المركبة، لما تقرّر عند أهل التحقيق من أن / الوجود (٤٩/ظ) نفس موجودية الشيء، وليس وجوده وجودا في الموضوع؛ بل هو نفس وجود الموضوع، فلا يصح أن يقال: «الوجود ثابت للغير» كما هو مقتضى النسبة الرابطة.

قال الشيخ في التعليقات: وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها في موضوعاتها، سوى أن العرض الذي هو الوجود لمّا كان مخالفاً لها ـ لحاجتها إلى الوجود حتى تكون موجودة واستغناءِ الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا ـ لم يصح أن يقال: إن وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى أن للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود[2]؛ بل بمعنى أن وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه، وغيرُه من الأعراض وجودُه في موضوعه هو وجود ذلك[3]، انتهى.

لأنا نقول: يطلق وجود الشيء للشيء والوجود الرابطي على معنيين[4] ١٣٧:

(١) ما قرره حتى هنا يوجد في الحاشية القديمة ص ٣١.

(٢) في (خ): كما أن للبياض وجودا.

(٣) في (ط): وجوده في ذلك. والعبارة لم أجدها في التعليقات، ونقلها الشارح في حاشية شرح المواقف أيضا ص ٥٠ والدواني في الحاشية القديمة ص ٦٤ وصدر المتألهين في الأسفار ١ / ٤٧ـ٤٨.

(٤) ذكرهما التهانوي معنيين لوجود الشيء للشيء وخصَّ الثاني باسم الوجود الرابطي، وزاد الأحمدنكري إطلاقهما على ما يعم المعنى الأول من مطلق اتصاف الموضوع بالمحمول كما سيشير إليه الشارح في نهاية كلامه وتعليقته هنا، ينظر كشاف الاصطلاحات ٢ / ١٤٥٩ وجامع العلوم ١ / ١٨٥.

الأول: وجود الشيء للشيء بأن يكون الوجود[1] بهذا النحو وجودا في نفس ذلك الشيء، فلا شك أنه حينئذ يصير مستقلا بالمفهومية وإن كان في الأصل غير مستقل، وهذا نحو وجود سائر الأعراض.

والثاني: الوجود الرابطي الغير المستقل بالمفهومية أصلا؛ وهو ثبوت المحمول للموضوع، ويعبَّر عنه بالنسبة بين الموضوع والمحمول.

فالوجود الرابطي الذي هو غير متحقِّق في «الوجود» هو المعنى الأول، وكلامنا في الوجود الرابطي بالمعنى الثاني، ولا شك أن[2] ذلك متحقق فيه. بل نقول: المعنى الأول أيضا متحقق فيه؛ لكن لا بأن يكون وجودا[3] في نفسه، هذا، ولعله يحتاج إلى / لطف القريحة. (٥٠/و)

قوله: فمستدرك لأنه لا امتناع في تحقق المعاندة، إلى آخره[4].

أنت تعلم أن شارح التلويحات لم يذكر المعاندة بين التصور والتصديق، ولم يجعلها[5] مانعاً عن الجزئية والشرطية، ولم يقصد ذلك أصلا. بل مقصوده[6] أنه إذا أُخِذ التصور بشرط اللااقتران لما تأتّى جعلُ التصور شرطا أو جزءا[7]؛ لأنه على التقديرين يلزم اجتماع الاقتران[8] واللااقتران في تصورٍ واحد، ضرورة أن جماعة من المتأخرين اعتبروا التصور[9] بشرط اللااقتران، فيصدق

---

(١) زاد هنا في (ط): مبدأ، ولا معنى لها.

(٢) «لا شك أن» ليس في (خ).

(٣) في (ط): موجودا.

(٤) الرسالة المعمولة ١٢٤. وفي (ط): فمستدرك لا امتناع.

(٥) في (ط): لم يجعلهما، وهو تحريف.

(٦) في (ط): بل المقصود.

(٧) في النسختين: جزاء، وهو تحريف.

(٨) في (ط): اللااقتران، وهو تحريف.

(٩) في (ط): التصورات.

عليه أنه تصور غير مقترن بالحكم، وعلى تقدير كون التصور شرطا أو جزءا للتصديق يصدق عليه أنه مقترن بالحكم.

قوله: لأنه لا امتناع [في تحقق المعاندة]، إلى آخره[١].

أراد بالمعاندة مطلق المعاندة؛ سواء كانت بالذات أو بالعرض، لأن الوحدة والكثرة ليس بينهما معاندة بالذات. قال الشيخ في إلهيات الشفاء: بـالحريّ أن تَجزِم أن لا تقابل بين الوحدة والكثرة في ذاتيهما، ولكن يلحقهما تقابل؛ وهو أن الوحدة من حيث هي مكيال تُقابِل الكثرة من حيث هي مكيل، وليس كون الشيء وحدة وكونه مكيالا شيئاً واحدا؛ بل بينهما فرق[٢]. وقال المحقق الطوسي في التجريد: تقابل الوحدة والكثرة لإضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية / ، لا لتقابلٍ جوهري بينهما[٣]. (٥٠/ظ)

وكذا لا معاندة بالذات بين الخمسة والاثنين، وبين اللفظ المركب والمفرد[٤]. بل إنما هي بين الزوجية والفردية، وبين الإفراد والتركيب.

قوله: بل الممتنع جواز صدقهما على ذات واحدة من جهة واحدة[٥].

أقول: تحقيق المقام[٦] أن المنافاة والمعاندة بين المتقابلَيْن ليس باعتبار التحقق؛ لتحقق الوجود والعدم معاً، بل باعتبار الصدق، لا بأي نحوٍ كان؛ بل بأنحاء مخصوصة.

---

(١) الرسالة المعمولة ١٢٤. والزيادة يقتضيها الشرح.

(٢) إلهيات الشفاء ١٣٠.

(٣) في (خ): لا تقابل جوهري بينها، وفي (ط): لا تقابل الجوهري بينهما. والتصويب من التجريد بشرح الحلي ٩٩.

(٤) في (ط): المفرد والمركب.

(٥) الرسالة المعمولة ١٢٤. وفي (ط): بل الممتنع الخ.

(٦) معظم هذا التحقيق مذكور في حاشيته على شرح المواقف ٥٣ـ٥٥.

وذلك لأن المتقابلين:

إما أن يصدقا على الشيء الثالث، وحينئذ إن توافقًا في نحو الصدق من المواطاة والاشتقاق فهو ممتنع، وإلا فلا؛ ضرورة حمل[1] الضحك على الإنسان بالاشتقاق وحملِ اللاضحك[2] عليه بالمواطاة.

وإما أن يصدق أحدهما على الآخر، وعلى هذا:

فإن صدق عليه بالاشتقاق فهو جائز؛ ضرورة أن العدم يحمل على الوجود، ويقال: الوجود معدوم.

وإن صدق عليه بالمواطاة ـ وحمل المواطاة ينقسم إلى قسمين؛ حمل العرضيات وحمل الذاتيات ـ فصدقُ أحدهما على الآخر بالحمل العرضي أيضا جائز؛ بل متحقِّق؛ كحمل المفهوم على اللامفهوم، والمتصور على اللامتصور، والموجود على اللاموجود، حيث يقال: اللامفهوم مفهوم، واللامتصور متصور، واللاموجود موجود.

ومما ينبغي أن يعلم في هذا المقام أن حمل الموجود المطلق١٣٨ والمعدوم المطلق[3] والماهية / المطلقة والكلي والمفهوم والمتصور والممكن العام والممتنع على أنفسها من هذا القبيل. (٥١/و)

ويمكن وضع الضابطة الكلية ههنا بأن كل كلي يتكرر فيه مبدأ الاشتقاق١٣٩ فهو محمول على نفسه، وكل كلي لم يكن كذلك فهو ليس بمحمول على نفسه[4]؛ بل نقيضه محمول عليها.

---

(١) في (خ): ضرر حمل، وفي (ط): لحمل، وكلاهما تحريف.

(٢) في (ط): الضاحك، وهو تحريف.

(٣) «المطلق» ليست في (خ).

(٤) في (خ): عليها.

بيانها أن كل كلي عرضي هو مع[1] نقيضه المحمولي ١٤٠ شامل لجميع المفهومات بالحمل العرضي؛ وإلا يلزم ارتفاع النقيضين. ومن جملة تلك المفهومات نفس الكلي، فيجب أن يصدق هو أو نقيضه عليه بهذا الحمل. فإن كان مبدأ الاشتقاق فيه متكرر النوع كالوجود والوحدة[2] فهو من قبيل الأول؛ لأن عروض الشيء للشيء مستلزم لعروضه للمشتق منه من حيث إنه مشتق منه، وعروض مبدأ الاشتقاق لشيء مستلزم لحمل مشتقّه على ذلك الشيء. وإلا فهو من قبيل الثاني؛ لأنه إذا لم يكن من هذا القبيل يكون من قبيل حمل الشيء على نفسه، ولا شك أن حمل الشيء على نفسه مستلزم لعروض مأخذ الاشتقاق لها[3]، وذلك مستلزم لعروض مأخذ الاشتقاق لنفسه، فيكون متكرر النوع، فيلزم خلاف المفروض، كما يظهر بالتأمل الصادق.

وأما صدق أحدهما على الآخر بالحمل الذاتي فليس بجائز. والسرُّ في ذلك أن الحمل مطلقا يقتضي اتحادا؛ إما بالذات أو بالعرض. ففي الحمل الذاتي اتحاد بالذات؛ أي اتحاد حقيقي، وفي الحمل العرضي اتحاد بالعرض[4]؛ أي اتحاد مجازي، فلو حُمِل[5] أحدهما على الآخر بالحمل الذاتي يلزم / اتحاد (٥١ / ظ) المتنافيين في الوجود حقيقةً، ولو حمل أحدهما على الآخر بالحمل العرضي[6] يلزم اتحادهما مجازا؛ إذ[7] الاتحاد المعتبر في حمل العرضيات[8] ذلك الاتحاد.

---

(١) «هو مع» ساقط من (ط).

(٢) في (خ): كالموجود والواحد.

(٣) في (ط): لنفسه.

(٤) في (خ): بالعرضي، وهو تحريف.

(٥) زاد قبلها في (ط): كان.

(٦) في (ط): بحمل العرض، وهو تحريف.

(٧) في (خ) بدل «إذ»: و.

(٨) في (ط): حمل العرضي.

ولا استحالة في أن يتحد أحد المتنافيين بالآخر اتحادا مجازيا. وأيضا الضرورة العقلية تقتضي امتناع[1] سلب الشيء عن نفسه، بخلاف كون الشيء فردا لنقيضه؛ فإن العقل لا يأبى عنه.

فاحفظ هذا التحقيق، فإنه بذلك حقيق، وهو مما تفرَّد به الذهن القاصر، والخاطر الفاتر.

قوله: والأمر كذلك لاستحالة أن يصدق على شيء واحد، إلى آخره[2].

قد عرفت[3] أن الأمر ليس كذلك؛ إذ يصدق على التصور الواحد أنه تصور ساذج؛ لكونه مقيَّدا بعدم اقتران الحكم كما اعتبره جماعة من المتأخرين، ويصدق عليه أنه تصور[4] مقارن له؛ لكونه جزءا أو شرطا.

(٥٢/و) **قوله:** وأمثال ذلك كثيرة / كاشتمال الخمسة، إلى آخره[5].

لا يخفى عليك أن العدد لا يتركب مما دونه من الأعداد كما تقرَّر في موضعه[6]. فلا يشتمل الخمسة على الاثنين اشتمالَ الكل على الجزء.

قوله: الذي هو تصور المحكوم عليه وبه و تصور الحكم[7].

فيه مسامحة؛ لأن معنى الجملة التصديقية نفس المحكوم عليه وبه والحكم، لا تصوراتها.

---

(١) في (غ): بامتناع.

(٢) الرسالة المعمولة ١٢٤. وفي (ط): والأمر ليس كذلك ....

(٣) ص ٢٠٢ـ٢٠٣.

(٤) «تصور» ليست في (ط).

(٥) الرسالة المعمولة ١٢٤.

(٦) تقدم البحث عنه في أوائل الكتاب ص ١٠٧ـ١٠٨.

(٧) الرسالة المعمولة ١٢٥، وفيها: والمحكوم به. وفي (ط) بدل «وبه و تصور الحكم» علامة الخ.

قوله: لأن الانتساب فعله وفعله بمشيته[1].

هذا مدخول فيه، كما مرّ[2].

قوله: فيكتسب ذلك الاعتراف، وقوله: ذلك إنما يكون إذا فسّر الحكم بهيئة الانتساب[3].

أي بالإذعان بهيئة الانتساب[4]. لا يخفى عليك أن ذلك تصديق[5] بالمعنى الآخر غير المبحوث عنه؛ أي التصديق المأخوذ عن الصدق بمعنى وصف المتكلّم، كما مرّ مرارا[6] / . (٥٢/ظ)

قوله: وفسّر الحكم بأنه هو النسبة، إلى آخره[7].

يرد عليه أن النسبة مثل الانتساب في كونه غير العلم[8]، فلا وجه للعدول. مع أنها[9] حكم بمعنى جزء القضية، لا بمعنى التصديق.

ولا يبعد كلّ البعد أن يكون المراد بها النسبة من حيث إنها صورة ذهنية[10].

قوله: لأنك علمت أن الانتساب، إلى آخره[11].

(١) الرسالة المعمولة ١٢٥. وفي (ط): لان الانتساب فعله الخ.

(٢) ص ١٧٩.

(٣) الرسالة المعمولة ١٢٥. وفي (ط): بحقيقة الانتساب.

(٤) في (ط): بحقيقة الانتساب.

(٥) في (ط): التصديق.

(٦) ص ١٤٩ـ١٥٠ و ١٦٠ و ١٨١.

(٧) الرسالة المعمولة ١٢٦. وزاد في صدره في (ط): عن الحكم.

(٨) في (ط): غير الحكم علم.

(٩) في (ط): أن ههنا.

(١٠) مر هذا البحث بتمامه في ص ١١٨ والتعليقة ٥٢.

(١١) الرسالة المعمولة ١٢٦.

أنت تعلم أن الانتساب باعتبار خصوص كونه حكما وفعلا تصديق، فكونه[1] تصورا وانفعالا باعتبار حصوله في الذهن لا يدفع المهروب عنه. مع أن جميع الحقائق كذلك، وليس هذا مختصاً بالتصديق، إذ ما من شيء إلا وهو باعتبار حصوله في الذهن تصور، فلا وجه لتخصيصه بكونه من قبيل العلم.

قوله: قال بعضهم في الفرق، إلى آخره[2].

أي العلامة الشيرازي، وهو أورَدَ هذا الفرق في شرحه للإشراق[3] وكتابه المسمّى بدُرَّة التاج /. (٥٣/و)

والعبارة التي أوردها المصنف[4] عبارة شرح الإشراق مع تغيُّر فيها؛ لأن عبارته وقَعَت في صورة السؤال والجواب هكذا: فإن قيل: التصديق أمر انفعالي، لأنه قسم من العلم التجدُّدي، وهو انفعال إلى آخره. قلنا: إنما يصدق مجازا، وتحقيقه إلى آخره[5].

قوله: لأن الإيقاع فعل المدرك[6].

كأنه أخَذ ذلك من لفظ الإيقاع والإيجاب، أو حَمَلهما[7] على المعنى اللغوي؛ أي ضمّ إحدى الكلمتين إلى الأخرى.

والحق أن الحقائق لا تقتنص من الإطلاقات.

---

(١) في (ط): لكونه، وهو تحريف.

(٢) الرسالة المعمولة ١٢٦. و«في الفرق» ليس في (ط).

(٣) في (ط): شرح الإشراق. ينظر شرح حكمة الإشراق ٤٢ ودرة التاج ٢٩٦.

(٤) زاد هنا في (خ): يأتي، ولعلها تحريف لـ «هي».

(٥) في (ط): والحقيقة، بإسقاط علامة الخ أيضا، وهو تحريف.

(٦) الرسالة المعمولة ١٢٦. وفي (خ): والإيقاع فعل المدرك الخ.

(٧) في (خ): حملها، وهو تحريف.

قوله: وتحقيقه أن الإدراك لمّا كان عبارة عن حضور، إلى آخره[1].

أنت تعلم أن هذا يدل على أن التصور والتصديق المبحوث عنهما معنيان مصدريان قسمان للعلم بالمعنى المصدري، وقد مرّ[2] أنه حينئذ يلزم اتحادهما في الماهية النوعية، وهو خلاف التحقيق، اللهم إلا أن يقال: المراد بالحضور الحاضر من حيث هو مكتنف بالعوارض الذهنية، وبالحاضر نفس حقيقة الشيء مع قطع النظر عن العوارض الذهنية واللواحق الخارجية / . (٥٣/ظ)

قوله: وإن حَضَر غيره وإن كان مفهوم الوقوع واللاوقوع[3].

لا يقال: لا فرق بين وقوع النسبة و[4] لا وقوعها وبين أن النسبة واقعة وليست بواقعة إلا بالإجمال والتفصيل، فكيف يقال: إن الإدراك المتعلّق بالثاني تصديق دون الإدراك المتعلّق بالأول؟

لأنا نقول: المراد بالوقوع واللاوقوع مفهومهما كما صرّح به، والمراد بأن النسبة واقعة وليست بواقعة ما صدق[5] عليه المفهوم؛ مثل أن نسبة القيام إلى زيد واقعة وليست بواقعة في قضية «زيد قائم» و«زيد ليس بقائم».

قوله: هو إن المتصوَّر هو الحاضر، إلى آخره[6].

لا يخفى أن هذا الكلام يدل على مغايرة المصدَّق به للحكم، لا على مغايرة التصديق له[7].

---

(١) الرسالة المعمولة ١٢٦. وفي (ط): وتحقيقه أن الإدراك عبارة الخ.

(٢) في بداية الكتاب ص ٩٢ـ٩٣.

(٣) الرسالة المعمولة ١٢٧. وفي (ط): وإن حضر غيره الخ.

(٤) في (ط): أو، وكذا في المواضع التالية سوى الثالث.

(٥) في (خ): صدقا، وهو تحريف.

(٦) الرسالة المعمولة ١٢٧. و«هو الحاضر» ليس في (ط).

(٧) «له» ساقط من (ط).

قوله: لكن لتلازم التصديق والحكم، إلى آخره[1].

(٥٤/و) قد سمعتَ مرارا[2] / أن الإيقاع والإسناد والإيجاب كلها عبارات وألفاظٌ ليس لها ثبوت في الواقع، فلا يكون الحكم بهذا المعنى متحقِّقا، فضلا عن أن يكون بينه وبين التصديق تلازم. نعم، الإيقاع والإسناد بمعنى التأليف والتركيب ـ أي المعنى اللغوي ـ متحقق؛ إذ هو فعل يقع من المتكلم، لكنه خارج عما نحن فيه، وليس لازما له.

قوله: لأنه قال في شرح الإشارات، إلى آخره[3].

لا يوجد ذلك في شرح الإشارات، فلعله أراد أن تفهم مما نُقِل عنه ذلك، فافهم[4].

اعلم أن كلامه في أساس الاقتباس يدل على مغايرتهما[5]؛ حيث قال: هر علمى وهر ادراكى كه باشد چون آن را اعتبار كنند از دو حال خالى نباشد، يا مجرد باشد از حكم چه باثبات وچه بنفى؛ [و][6] آن را تصور گويند، يا مقارن با حكم باشد باثبات يا بنفى؛ وآن را تصديق خوانند[7].

---

(١) الرسالة المعمولة ١٢٧. وفي (ط): لكن التلازم.

(٢) ص ١٧٨ و ١٧٩ و ١٨٠ و ٢٠٨.

(٣) الرسالة المعمولة ١٢٧.

(٤) «فافهم» ليس في (ط)، وقبله في (خ) مضطرب هكذا: أراد مما نقل عنه يفهم ذلك. ويعني بما نقل عن الطوسي ما نقله الشيرازي عنه، وهو قوله: «والمصدق به هو الحاضر فيه مقارنا له».

(٥) في (خ): تضايفهما، وهو تحريف.

(٦) لم ترد في النسختين، وأثبتها من الأساس.

(٧) أساس الاقتباس ٣، ومعنى العبارة أن كل علم وإدراك لدى الاعتبار لا يخلو من إحدى الحالين، إما مجرد من الحكم بإثبات أو نفي؛ ويقال له التصور، وإما مقارن له كذلك؛ ويسمَّى بالتصديق.

قوله: لو كان التصديق، إلى آخره[1].

قد سبق أن تفسير التصديق بالإدراك المقترن بالحكم يحتمل ما ذهب إليه الإمام، ويحتمل ما هو المشهور من المذهب المستحدث، ويحتمل أن يكون مرادهم أن التصديق هو الإذعان المقترن بالإيقاع كما مرّ[2].

وعلى جميع تلك الاحتمالات / يندفع الإشكال الأول ١٤١ والثالث[3]، (٥٤/ظ) وعلى الاحتمال الأول والثالث يندفع الإشكال الثاني والرابع ١٤٢، فتأمل[4].

قوله: وأيضا كان التصديق كسبيّاً إذا كانت تصوراته كسبية ضرورة أنه، إلى آخره[5].

يمكن أن يقال: التصديق الكسبي إنما هو مفتقر إلى الاكتساب من حيث إنه تصديق، فالمعتبر احتياج الإدراك المقترن إلى الاكتساب من حيث إنه إدراك[6] مقترن، لا احتياجه[7] إليه من حيث إنه إدراك مطلقا.

وبه يندفع الإشكال الرابع[8].

قوله: إذا توقّف الإدراك المطلق[5].

أراد بالإدراك المطلق[9] المطلق بالنسبة إليه[10]، فإن إدراك المحكوم عليه

---

(١) الرسالة المعمولة ١٢٧.

(٢) ينظر ذلك كله في ص ١٣٥.

(٣) أشار سابقا إلى اندفاع الإشكال الثالث على الاحتمال الثاني في ص ١٣٣.

(٤) «فتأمل» ليس في (ط).

(٥) الرسالة المعمولة ١٢٨. و«التصديق ... أنه» ليس في (ط).

(٦) زاد هنا في (ط): اكتساب، وهو خطأ.

(٧) في (ط): احتياج.

(٨) «الرابع» ساقطة من (خ).

(٩) في (خ): أراد بالمطلق.

(١٠) في (ط): أراد بالإدراك المطلق النسبة.

مثلا ـ كزيد في «زيد قائم» ـ في نفسه خاص، لكنه بالنسبة إليه إذا قيّد باقتران الحكم مطلق[1].

قوله: لتوقُّفه على جزئه[2].

(٥٥/و) أنت تعلم أن المراد بالإدراك / المقترن ما صدق عليه، لا مفهومه، وما يتوقَّف على الفكر هذا الإدراك.

قوله: وإنما يندفع الرابع بأن التصديق الذي لا يقتنص إلا بالحجة هو التصديق بمعنى الحكم؛ أعني إيقاع النسبة وسلبها، وأما الذي بمعنى الحضور الموصوف فلا يقتنص إلا بالقول الشارح[2].

قد سمعتَ[3] أن الفعل والإيقاع ههنا غير متحقق[4]؛ بل إنما المتحقق هو الإذعان والقبول وما هو من قبيل الانفعال، فإيقاع النسبة وسلبها غير متحقق، فضلا عن أن يكون مقتنصا بالحجة، مع أن البديهة والنظرية صفة العلم لا الفعل، والمحتاج إلى الحجة ما هو التصديق حقيقة لا ما هو التصديق[5] مجازا.

وهكذا نقول فيما ذكره في جواب الإشكال الثاني.

قوله: لا يقال السؤال الأول، إلى آخره[6].

هذا أيضا من جملة كلام العلامة، وقد ذكرنا أن كلامه وقع في صورة السؤال (٥٥/ظ) والجواب، ففي نقله اختلال، والظاهر أنه سهو من / الناسخ.

---

(١) في النسختين: مطلقا، وهو خطأ.

(٢) الرسالة المعمولة ١٢٨.

(٣) ص ١٧٨ و ١٧٩ و ١٨٠ و ٢٠٨ و ٢١٠.

(٤) في (ط): غير متحقق ههنا.

(٥) في (ط): التحقيق، وهو تحريف.

(٦) الرسالة المعمولة ١٢٩.

قوله: ظهر من قول هذا الفاضل أن التصديق والحكم متغايران، إلى آخره[1].

اعتراضٌ على ما قاله العلامة بأنه مخالف لما ذكره الشيخ.

وفي استلزام وجود التصديق ـ على تفسير الشيخ ـ لوجود الحكم نظر؛ إذ يمكن[2] أن يتحقق الإذعان بالقضية ولا يتحقق إيقاع النسبة بين الموضوع والمحمول، ألا ترى أن[3] من سمع قضية «السماء فوقنا» مثلا فليس له إيقاع وفعل؛ بل له إذعان وقبول.

* * *

[ما يرد على التصديق بالتفسير الثاني]

قوله: فيرد عليه، إلى آخره[4].

أنت تعلم أنه إذا كان المراد بتصور الحكم إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة على وجه الإذعان فذلك[5] غير وارد عليه /. (٥٦/و)

قوله: الصورة الحاصلة في الذهن هي المعلوم، إلى آخره[4].

أنت خبير أن المقسم في التصور والتصديق العلم بمعنى الصورة الحاصلة، لا بمعنى حصول الصورة، كما حقَّقناه، وهو أيضا قد[6] أشار إليه ١٤٣.

ولعل مراد هذا البعض أن التصور هي الصورة الحاصلة من الشيء في

---

(١) الرسالة المعمولة ١٢٩. و«أن ... متغايران» ليس في (ط).

(٢) زاد هنا في (ط): به، وهو خطأ.

(٣) في (خ): أنه.

(٤) الرسالة المعمولة ١٣٠.

(٥) في (ط): فكذلك، وهو تحريف.

(٦) في (ط): كما حققناه أيضا وقد.

الذهن، وتصور المحكوم عليه عند الإمام جزء التصديق، ولا شك أن الحكم إنما يقع على المحكوم عليه وهي الصورة الحاصلة، فيلزم أن يكون المحكوم عليه جزء التصديق.

فالصواب في الجواب ما [1] أشرنا إليه سابقا أن التصور هي الصورة الحاصلة من حيث إنها مكتنفة بالعوارض الذهنية، والمحكوم عليه هي الصورة الحاصلة مع قطع النظر عن تلك الحيثية.

اللهم إلا أن يقال: أراد أن مذهب الإمام في العلم ذلك، كما صرّح [2] في المباحث المشرقية أن [3] المعلوم هي الصورة الحاصلة، والعلم هي نسبة بينها [4] وبين العالم. فحصول صورة المحكوم عليه وبه والحكم الذي هو العلم جزء للتصديق، وصورها الحاصلة التي هي المعلوم شرط لوجوده [5] /. (٥٦/ظ)

* * *

[القول في التصديق بالتفسير الثالث]

قوله: قال صاحب المطالع في كتاب البيان التصور إدراك الشيء من حيث هو مقطوع، إلى آخره [6].

أقول: هذا الكلام يدل على أن التصور المقابل للتصديق هو التصور مع عدم اعتبار الحكم، ويدل أيضا على أنه مع عدم اعتبار الحكم يُعتبر [7]؛ بقرينة مقابلته

---

(١) في (ط) بدل «ما»: الذي. وينظر ذلك في ص ١٩٥.

(٢) زاد هنا في (ط): به.

(٣) «أن» ليست في (خ).

(٤) في (ط): بينهما، وهو تحريف. ينظر المباحث المشرقية ١ / ٣٣١.

(٥) في (ط): جزء التصديق وصورتها ... شرط الوجود.

(٦) الرسالة المعمولة ١٣٠.

(٧) «يعتبر» ساقطة من (خ).

للتصديق[1] الذي هو مع اعتبار الحكم.

وكلامه في المطالع صريح في أن ذلك التصور هو التصور الساذج[2]؛ أي التصور مع عدم الحكم أو[3] التصور مع عدم اعتبار الحكم، فعليك بالتوفيق ١٤٤.

قوله: وعن الثاني بأن التصديق الكسبي هو التصور الذي يفتقر، إلى آخره[4].

أنت تعلم أنه قد سبق في كلامه[5] أن الانتساب والإيقاع فعل النفس، وفعلها يكون[6] بمشيتها، وهو منافٍ لما ذكره ههنا. مع أن هذا الجواب هو بعينه جواب العلامة /. (٥٧/ظ)

قوله: وعن الثالث بأن التصديق هو الذي يعرض له الحكم أولاً لا بواسطة؛ وهو مجموع التصورات الثلاثة[7].

لقائل أن يقول: الاقتران الذاتي ههنا غير معقول، فالمراد الاقتران الزماني، وحينئذ[8] فإن كان بين تلك / التصورات الثلاثة[9] تعاقبٌ يصدق التصديق على (٥٨/و) التصور الأخير[10] منها، وإلا يصدق على كل واحد منها. فهذا الجواب لا يغني من

---

(١) في (خ): مقابلة للتصديق، وفي (ط): مقابلة للتصديق، والأولى ما أثبت.

(٢) نَقَل عبارته في ص ١٣٤.

(٣) في (خ): و، وهو تحريف.

(٤) الرسالة المعمولة ١٣٢. و«بأن ... يفتقر» ليس في (ط).

(٥) نفس الرسالة ١١٦ و ١٢٥، هذا الكتاب ١٧٩.

(٦) «يكون» ليست في (ط).

(٧) الرسالة المعمولة ١٣٢. وفي النسختين: الثلاث.

(٨) في (ط) بدل «وحينئذ»: قوله، وهو تحريف.

(٩) «الثلاثة» ليست في (ط)، وفي (خ): الثلاث.

(١٠) في (ط): الآخر.

الجوع شيئا [1].

قوله: لأن كل ما يحصل في الذهن، إلى آخره [2].

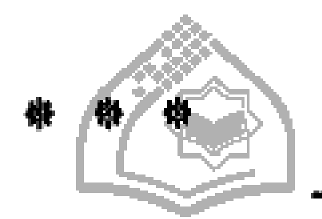
في هذا الحصر [3] نظر؛ لأن الشك والوهم وغيرهما مما يحصل في الذهن، وليس صورَ الماهيات ولا [4] الإذعان والاعتراف.

قوله: والانتساب [5].

عطفٌ على قوله: «مع أجزائها» [6].

قوله: وبعد القياس لا يحصل، إلى آخره [5].

(٥٨/ظ) الأولى أن يقال [7]: الإذعان بمعنى القضية بأنه [8] مطابق للواقع /.



* * *

---

(١) في (ط): لا يغني الذهن وليس عن الجوع، و«الذهن وليس» سقط من الحاشية التالية ووضع هنا.

(٢) الرسالة المعمولة ١٣٣.

(٣) في (ط): أي في هذا الجواب قوله والانتساب، و«قوله والانتساب» صدر الحاشية الآتية سقط منها ووضع هنا.

(٤) في (ط) بدل «ولا»: ذاتي، وهو تحريف.

(٥) الرسالة المعمولة ١٣٤.

(٦) يلاحظ هذا مع ما تقدَّم من المصنف من التصريح بدخول الانتساب في القضية، تنظر الرسالة المعمولة ١٠٤ و ١١٦.

(٧) كما في رسالة الصدر الشيرازي ١٠٠، ووجه الأولوية أن التصديق يتعلق أولا بمعنى القضية دون النسبة، وأن تعلقه بالانتساب غير مطلوب، وأن الظاهر من «أنها واقعة» هو النسبة الإيجابية فيخرج التصديق بالنسبة السلبية، تنظر ص ١٢٩ و ١٤٩ ـ ١٥٠ و ٢٠٩.

(٨) في (ط): بأنها.

تعليقات

شرح الرسالة المعمولة

في التصور والتصديق

لمحمد زاهد الحسيني الهروي


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

[قوله: كأن المراد بالعلم المتجدد ...].

١ ـ لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث؛ لأن العلم الحادث أعم من العلم[1] الحصولي، فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة، مع أن قوله: «الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور» وَقَع صفة لقوله: «العلم المتجدد[2]»، وقد تقرَّر في موضعه أن توصيف المعارف للتوضيح وأوصافها مساوية لها[3] كما أن توصيف النكرات للتخصيص وأوصافها مخصِّصة لها، منه.

---

١ ـ مطبوعة إستامبول ٣، كانپور ٢، لكهنو ٤، حاشية عبد العلي ٦ـ٨، شرح علاء الدين ١٠، شرح الزاهدية ٦، التحقيقات المرضية ١١ و١٢.

(١) «العلم» في الموضعين الأولين والرابع ليس في (ع) و(ز)، وفي الثاني والرابع ليس في (ه).

(٢) «المتجدد» ساقطة من (ت).

(٣) لا يكاد يصح ما ذكره الشارح إذا أريد بالمساواة الصدق الكلي من الطرفين، فلابد أن يراد بمساواتها صدقها كليا على أفراد الموصوف سواء كان الموصوف مساويا أيضا أو أخص، ولعل هذا مأخوذ من قول النحاة أن الموصوف المعرفة أخص أو مساوٍ، غير أن مرادهم ملاحظة مراتب التعريف لا الصدق المنطقي كما صرح به الرضي في شرح الكافية ١/٣١١ـ ٣١٢.

ونقل عبد الحليم اللكهنوي في التحقيقات المرضية ١٤ عن رفيع الدين الدهلوي ظنَّه أن هذه الفقرة «وأوصافها مساوية لها» ليست من كلام الشارح، وجزم به هو نفسه في كشف المكتوم ٩.

[قوله: وفيه].

٢ـ أي في قوله: «لا يكفي فيه مجرد الحضور»، لأنه قال: «لا يكفي» دون «لا يكون[1] فيه الحضور»، منه.

[قوله: كالمبصَر].

٣ـ لا يخفى أن حضور المبصَر وغيره من المحسوسات بالنسبة إلى الحاسَّة التي بها تدرَك[2] لا بالنسبة إلى المدرِك، فالمراد بالحضور في قوله: «الذي[3] لا يكفي فيه مجرد الحضور» مطلق الحضور سواء كان بالنسبة إلى المدرِك أو بالنسبة إلى الحاسة[4]، ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب[5] في قوله بعد ذلك: «وأما العلم المتجدد بالأشياء الغائبة عنا» كما لا يخفى، منه.



[قوله: يطلق على معنيين ...].

٢ـ مطبوعة إستامبول ٣.

(١) في (ط): دون أن لا يكون، والأولى ما أثبت.

٣ـ مطبوعة إستامبول ٣، كانپور ٢، لكهنؤ ٨، حاشية عبد العلي ١٠، شرح علاء الدين ١٦، شرح الزاهدية ٩، التحقيقات المرضية ١٩.

(٢) في (ك): تدرك بها.

(٣) «الذي» ليست في (ط).

(٤) في (ك) و(ل) و(ز) و(ت): بالنسبة إلى الحاسة أو بالنسبة إلى المدرك. وذلك ليشمل الحضور الذي يجتمع مع العلم الحصولي كحضور المبصَر وما يعتبر في العلم الحضوري الذي مثّل له بعلم الباري تعالى ونحوه.

(٥) بأن يراد به مطلق الغيبوبة سواء عن المدرِك أو الحاسة أو كليهما، وقصد الشارح أن يدفع ما يرد بناء على هذا التعميم من أن مقتضى كلام المصنف حينئذ أن يكون العلم المتعلّق بالصورة العلمية بحصول الصورة لأنها غائبة عن الحاسة.

٤ ـ المعنى [١] الأول علم بمعنى ما به الانكشاف، والثاني علم بالمعنى المصدري [٢]، وإطلاق [٣] العلم الحصولي على هذين المعنيين لإطلاق [٤] العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف [٥]، منه.

[قوله: ومن الأفاضل ...].

٥ ـ تمسّك بعض الأفاضل بشهرة انقسام العلم إلى التصور والتصديق

---

٤ ـ مطبوعة إستامبول ٤، كانپور ٢، لكهنؤ ٨، حاشية عبد العلي ١٣، شرح علاء الدين ٢٣، شرح الزاهدية ١٢، التحقيقات المرضية ٢٨، وكذا جاءت معلّقة على حاشية شرح التهذيب للشارح ص ٨٠.

(١) «المعنى» ليست في (ك) و(ه).

(٢) في (ك) و(ل) و(ع) و(ه) و(ز) و(ت): الأول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف. وهذه الصياغة هي المعروفة غير أنها لا توافق ترتيب التسمين في عبارة الشرح، ولذا أبدى كثير من أصحاب الحواشي أنه تحريف، فأثبت ما في (ط)، قال عبدالحليم اللكهنوي في التحقيقات المرضية ٢٨ وكشف المكتوم ١٣: إن عبارة المنهية وجدت في بعض النسخ الصحاح هكذا: المعنى الأول علم بمعنى ما به الانكشاف والثاني علم بالمعنى المصدري.

وفي هداية الورى ١٣٩ عن السيد مير جان الحيدرآبادي توجيها لتلك النسخة أن المنهية متعلّقة بقوله الآتي: «والتحقيق أن للعلم ثلاثة معان الأول المعنى المصدري والثاني مبدأ الانكشاف»، قال: هذا مما تكذّبه النسخ الصحاح، وظني أنه أيضا ما وَجد نسخة يكون فيها هذه المنهية مكتوبة على هذا القول، وإلا لصرّح به، وينفيه أيضا اتحادها مع أصل القول في المعنى.

(٣) كذا في (ه)، وفي سائر النسخ وحاشية شرح التهذيب: فإطلاق.

(٤) كذا في (ه) و(ت) وحاشية شرح التهذيب، وفي سائر النسخ: كإطلاق، ويوافقه تفسير البهاري في حاشيته ٩٣، قال في التحقيقات المرضية ٢٨: في بعض النسخ «كإطلاق» بكاف التمثيل بدل «لإطلاق».

(٥) «وإطلاق ... الانكشاف» لم يرد في (ط).

٥ ـ مطبوعة إستامبول ٤.

بالمعنى الثاني كما هو[1] المشهور بين القوم، منه.

[قوله: وأفراده أفراد حصصية].

٦ ـ لا يخفى على المتأمل أن خصوصية الوجود وكذا[2] سائر المعاني المصدرية إنما هي بالتوصيف أو الإضافة بأن يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا، سواء كان التقييد بقيد جزئي[3] كوجود زيد أو لا[4] كالوجود الخارجي، فبين الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي، وكذا بين كل فرد من أحد الوجودين[5]، والفرد الآخر من الوجود الآخر.

لا يقال: لكل من الوجودين لوازم لا تتحقق هي[6] في الآخر، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات. لأنا نقول: تلك اللوازم مستندة إلى الوجود بمعنى ما به الموجودية[7] لا إلى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي، منه.

[قوله: نفس المعلوم].

٧ ـ تفسير العلم الحضوري بعين وجود الشخص المعلوم فاسد؛ لأن العلم

---

(١) الضمير راجع إلى المعنى الثاني، يعني كما أن هذا المعنى هو المشهور بينهم.

٦ ـ مطبوعة كانپور ٢، لكهنؤ ١١، حاشية عبد العلي ١٤، شرح علاء الدين ٢٦ و ٢٨، شرح الزاهدية ١٣ ـ ١٤، التحقيقات المرضية ٣٠ ـ ٣١.

(٢) «كذا» ليست في (ع) و (ز).

(٣) في (ك) و (ل): بالقيد الجزئي.

(٤) في (ع) و (ز) و (ت): أو لا بقيد جزئي.

(٥) زاد هنا في (ت): والفرد الآخر منه، وعليه جرى عبد الحليم في شرحه ٣١.

(٦) في (ع) بدل «هي»: أحدهما.

(٧) لعله يعني الوجود الحقيقي الذي هو منشأ لانتزاع مفهوم الوجود، وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته، كما قال في حاشيته على شرح المواقف ٥٥.

٧ ـ مطبوعة كانپور ٢، شرح علاء الدين ٣١، مطبوعة لكهنؤ ١٣، التحقيقات المرضية ٣٨، وقررت في الأخيرتين عند قوله: «عين المعلوم».

الحضوري ليس عين وجود الشخص المعلوم بل هو عين الصورة الخارجية، وهي قائمة بعين وجود الشخص المعلوم، منه.

[قوله: عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم].

٨ ـ هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في[١] جانب الماضي كما هو مذهب المحققين القائلين[٢] بحدوث العالم، وغيرُ واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه في ذلك الجانب[٣] كما هو مذهب القائلين بقدم العالم؛ إذ المعدوم الزماني عندهم غائب في زمان وحاضر في زمان آخر[٤] وليس معدوما محضا، فكل جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه وزمانه[٥] وحاضرٌ عنده تعالى وإن كان غائبا عنا[٦]، منه.

[قوله: فهو في العلم الحضوري ...].

٩ ـ الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في

---

٨ ـ مطبوعة إستامبول ٤ ـ ٥، كانپور ٢ على قوله: «عين المعلوم» وهو خطأ. لكهنؤ ١٣، حاشية عبدالعلي ١٥، شرح علاء الدين ٣٢ ـ ٣٣، شرح الزاهدية ١٥ ـ ١٦، التحقيقات المرضية ٣٥، مصباح الدجى ٢٢٣.

(١) «وانتهائه» ساقط من (ط)، وفيها وفي (ه) بدل «في»: من. والمجرور متعلّق بـ«انتهائه»، وهو معطوف على «حدوث الزمان» بالعطف التفسيري، ينظر هداية الورى ١٣٩.

(٢) في (ط): من القائلين.

(٣) في (ط): على تقدير عدم نهايته من ذلك الجانب، وفي (ه) بدل «في»: من.

(٤) في (ك): حاضر في زمان وغائب في زمان آخر، وفي مصباح الدجى: لأن المعدوم الزماني حاضر عندهم في زمان وغائب.

(٥) في (ز) و(ت): في زمانه وموضعه.

(٦) كذا في (ك) و(ل) و(ت)، وفي سائر النسخ: عندنا.

٩ ـ مطبوعة إستامبول ٤، كانپور ٢، ووضعت في الأولى على قوله السابق: «اتحاد نوعي» وفي ←

العلم الحصولي أن في الأول اتحاداً محضا وفي الثاني اتحاداً[1] مع تغاير اعتباري؛ كما سيجيء بيانه في حاشية الحاشية[2]، منه.

[قوله: لكن ما هو عينه هو المعنى الثاني ...].

١٠ ـ وقد يعبَّر عنه بالعلم الحقيقي والعلم الإجمالي والخلّاق للصور التفصيلية، وليس معنى الإجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود؛ وهو كون[3] الصورة الواحدة محلَّلة[4] إلى صور متعددة، ولا ما يقال في غير ذلك؛ أي عدم تميز الشيء عند العقل[5] عن جميع ما يغايره، بل معناه ههنا مثل[6] أن يكون

←

الثانية على قوله: «عدم علمه تعالى» وكلاهما خطأ ظاهر، مطبوعة لكهنؤ ١٥، حاشية عبدالعلي ١٥ عند قوله: «أن العلم في العلم الحضوري ...»، شرح علاء الدين ٣٥، شرح الزاهدية ١٦ ـ ١٧، التحقيقات المرضية ٣٨.

(١) في (ء): أن الأول اتحاد محض والثاني اتحاد.

(٢) «بيانه» ليس في (ط) و(ك)، و«في حاشية الحاشية» ليس في (ء)، والمجموع غير وارد في (ز). ويريد بحاشية الحاشية تعليقته الآتية ذات الرقم ١٣.

١٠ ـ مطبوعة كانپور ٢، لكهنؤ ١٥، حاشية عبد العلي ١٧، شرح علاء الدين ٣٧، شرح الزاهدية ١٨، التحقيقات المرضية ٣٨.

(٣) في (ل) و(ء): أي كون. وفي (ت) بدل «كون»: أن يكون. قال في التحقيقات المرضية ٣٩: وقع في بعض النسخ كلمة أي التفسيرية مقام قوله: «وهو»، ثم ذهب إلى أن هذا التفسير يباين إجمال المحدود ولا يصدق عليه؛ لأن المحدود مركب والصورة الواحدة أمر بسيط، وقال: فالحق عندي ما في بعض النسخ بالواو وحذف الضمير بأن يجعل هذا المعنى ثانيا. فعلى هذا يكون المنفي معاني ثلاثة والمثبَت رابعا.

(٤) «الواحدة» ليست في (ع)، وفي (ء) و(ز): منحلة.

(٥) «عند العقل» ليس في (ت).

(٦) «ههنا مثل» ساقط من (ء).

بينك وبين طرفك[1] مناظرة، فإذا تكلّم بكلام طويل خطر ببالك جوابه، ثم تفصّله[2] شيئا بعد شيء.

وإلى هذا أشار الفارابي في الفصوص حيث قال: علمه بالكل بعد ذاته، وعلمه بذاته نفس ذاته[3]، وكثرة علمه كثرةٌ بعد ذاته[4]، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته[5]، فهو الكل في حدٍّ ذاته[6]. فلا يرد في هذا المقام أنه يلزم على ما ذُكِرَ[7] تركب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه، تعالى عن ذلك علوا كبيرا، فتأمل؛ فإنه يحتاج إلى تجريد تام للذهن[8]، منه.

١١ ـ اعلم أن العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما أوجده في الخارج، ومراتبه أربع؛ أحدها ما يعبَّر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة، وبالعقل الكلّ عند الصوفية، وبالعقول عند الحكماء، فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما هو مكنون فيه[9].

---

(١) في (م): وبين من يناظرك.

(٢) في (م): تفصيلُه، فيكون عطفا على قوله: «جوابُه»، وعليه جرى علاء الدين في ترجمته وشرحه ٣٨. والتنظير لبهمنيار في التحصيل ٥٧٦.

(٣) في (ع) و(م): بنفس ذاته.

(٤) في التحقيقات المرضية ٣٩: فيكثر علمه بالكل كثرةً بعد ذاته.

(٥) «ويتحد ... ذاته» ساقط من (ع).

(٦) في الفصوص ٥٩: في وحدة، وفي المطبوع منه بالهند ٥: في وحدته.

(٧) في (ت): ذكره.

(٨) في (ع): تجريد الذهن، و«فتأمل ... للذهن» ليس في (ز). وفي مصباح الدجى ٢٣٤ أن كلام الزاهد ههنا برمته مأخوذ من الخفري في حاشيته على إلهيات التجريد.

١١ ـ مطبوعة إستامبول ٥، كانپور ٢، لكهنؤ ١٥، شرح علاء الدين ٤٢، شرح الزاهدية ١٩، التحقيقات المرضية ٤٠، ووردت أيضا تعليقةً على حاشية شرح التهذيب ٩٦.

(٩) في (ك) و(ل) وحاشية شرح التهذيب: مع ما يكون فيه، وفي (م): مع ما هو يكون فيه.

وثانيها ما يعبَّر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ[1]، وبالنفس الكلّ[2] عند الصوفية، وبالنفوس الفلكية المجردة[3] عند الحكماء، فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات.

وثالثها ما يعبَّر عنه بكتاب المحو والإثبات[4] في الشريعة، وبالنفوس المنطبعة العالية في الحكمة[5]، وهو القوى الجسمانية التي تنتقش فيها صور[6] الجزئيات المادية، وهي النفوس المنطبعة في الأجسام العلوية[7]، فهذه القوى مع ما فيها من النقوش[8] حاضرة عنده تعالى.

ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى، منه.

[قوله: قال الشيخ في التعليقات في بيان ذلك ...].

١٢ ـ ما قال[9] أولا يدل على ثبوت[10] علم المجردات بأنفسها من غير

---

(١) في (م): باللوح المحفوظ في الشريعة.

(٢) في (ط) وحاشية شرح التهذيب: بالنفس الكلي.

(٣) في (ط): بالنفس الفلكية، و«المجردة» ليست في (م)، وفي (ت): بالنفوس المجردة.

(٤) في (ط) و(ز) و(ت): وثالثها كتاب المحو والإثبات.

(٥) كذا في (م)، وفي حاشية شرح التهذيب: المنطبعة الفلكية، و«في الشريعة ... الحكمة» لم يرد في سائر النسخ.

(٦) «صور» ليست في (ط).

(٧) في (ل) و(ت): وهي القوة المنطبعة، و«هي» ساقطة من (ك)، و«وهي ... العلوية» لم يرد في (م).

(٨) في (ك) و(ل): النفوس المنطبعة.

١٢ ـ مطبوعة إستامبول ٦، كانپور ٣، لكهنؤ ١٨، حاشية عبد العلي ١٩، شرح علاء الدين ٤٩، شرح الزاهدية ٢٢، التحقيقات المرضية ٥٠ ـ ٥١، مصباح الدجى ٢٥٤، ويمكن تعلّقها بقوله: «وقد زاد عليه في موضع آخر ...» أو بقوله: «أقول حاصله أن التعقل ...».

(٩) زاد هنا في (ع): الشيخ.

(١٠) «ثبوت» ساقطة من (م).

تعرُّض لكونه حصوليا أو حضوريا، وما قال ثانيا يدل على أن علمنا بأنفسنا [1] علم حضوري، منه.

[قوله: والعلم المتعلق بها علم حصولي].

١٣ ـ توضيحه أن الذات المجردة المأخوذة مع الحيثية [2] موجودة في الذهن، وليست موجودة في الخارج [3]، وهذا ظاهر، فيكون العلم بتلك الذات المجردة علما حصوليا [4]؛ إذ حينئذ العلمُ بها لا يكون إلا بحصولها في الذهن واعتبارها مع تلك [5] الحيثية.

فإن قلت: العاقل هو الهوية المجردة الحاضرة عندها الهوية المجردة [6]، والمعقول هو الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة، فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو بوجهٍ ما.

قلت: هب أن التغاير بين مفهوميهما ثابت بالضرورة لكنه بمعزل عن ذلك، والمقصود أن مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية المجردة من غير

---

(١) في (ك) و(ز) و(هـ): علمها بأنفسها، وكذا في (ع) بدون «بأنفسها»، ونَقَل هذه النسخة في التحقيقات المرضية ٥١ وقال: فالضمير حينئذ يكون راجعا إلى المجردات... والتقرير الذي هو جار في كون علمنا بأنفسنا حضوريا جارٍ في كون علم المجردات بأنفسها حضوريا.

١٣ ـ مطبوعة كانپور ٣، لكهنؤ ٢١، حاشية عبد العلي ٢٠ ـ ٢١، شرح علاء الدين ٥٣ ـ ٥٤ و ٥٦ و ٥٧، شرح الزاهدية ٢٣ ـ ٢٤، التحقيقات المرضية ٥٦.

(٢) في (ت): مع حيثية موجبة للتكثر.

(٣) في (ع) و(ز): دون الخارج.

(٤) في (ع): فالعلم بتلك الذات حصولي، و«المجردة» ليست في (ز) و(هـ).

(٥) «تلك» ليست في (ز) و(ع).

(٦) كذا في (ك) و(ل)، وفي سائر النسخ: هوية مجردة.

أن يؤخذ معها [١] حيثية تقييدية موجبة للتكثر؛ أي ما يقال له العاقل ههنا هو بعينه ما [٢] يقال له المعقول. وإن الأمر فيما نحن فيه ليس كما في المعالج والمعالَج؛ حيث يؤخذ في الأول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية، فالعاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاضر عند الذات المجردة ههنا أمر واحد، وليس بينها [٣] تغاير أصلا ولو بالاعتبار.

نعم، يصح أن يقال: إن تلك الهوية المجردة من حيث إنها عاقلة أي مع وصف العاقلية مغايرةٌ لها من حيث إنها معقولة أي مع وصف المعقولية، لكن كلامنا ليس [٤] في نفيه.

وبتحقيقنا هذا يظهر أن اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا كذلك [٥]، واتحادهما فيه ليس كاتحادهما [٦] في العلم الحصولي؛ حيث كان العلم

---

(١) في (ت): معهما.

(٢) «هو بعينه ما» ليس في (ز) و(ع).

(٣) في (ع) والتحقيقات المرضية ٥٨: ههنا، وفي (ز) و(ه) و(ت): بينهما، وهو تحريف. وفي زيادة «العقل» ههنا إشارة إلى أن من ذَهَب إلى التغاير الاعتباري بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس بأنفسها يقول أيضا بنفس التغاير بين العقل والمعقول. قال الطوسي في شرح الإشارات ٢ / ٣٢١: إن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار، وهذا هو الذي تكلم عليه الشارح في حاشية شرح التهذيب ٩٢ـ٩٣ وحاشية شرح المواقف ٧٨.

(٤) في (ز) و(ع): ليس كلامنا.

(٥) «كذلك» ليس في (ل)، وهو خبر «أن»، و«مطلقا» أي سواء كان المعلوم فيه نفس الذات كما هنا أو غيرها كما في العلم بالصفات والمعاليل، والمعنى أن اتحادهما في جميع موارد العلم الحضوري كاتحاد العاقل والمعقول والعقل ههنا من دون تغاير أصلا.

(٦) «فيه ليس كاتحادهما» ساقط من (ك).

فيه الماهيةَ من حيث إنها مكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلومُ فيه هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية، وما سَبَق إلى بعض الأذهان[1] أن العلم في العلم الحصولي مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط فليس بشيء، كما سينكشف لك غطاؤه إن شاء الله تعالى.

وبهذا التحقيق يظهر أن ما اشتهر عندهم أن علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس على الإطلاق، بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون الأعم منها ومن الصفات السلبية والإضافية.

وبه[2] يظهر أيضا أن معنى عينية صفات الواجب تعالى معه[3] أن هناك اتحاداً محضا، وأن الحيثية في قولهم: «ذاته تعالى من حيث إنه مبدأ الانكشاف علم ومن حيث إنه مبدأ الآثار قدرة» هي الحيثية المتأخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة، لا الحيثية المتقدمة على صدقهما حتى تثبت الكثرةُ فيه[4] بوجه ما.

هذا ما حصل لي في هذا المقام، بعون الملك العلّام[5]، منه.

[قوله: ليس كما ينبغي].

---

(١) في التحقيقات المرضية ٥٩: بعض الأوهام. وهو الباغنوي الشيرازي؛ إذ ذهب إلى التغاير الذاتي بين العلم والمعلوم في الحصولي دفعا للإشكال المشهور من أن التصور يتعلق بالتصديق أو بمتعلّقه فيلزم الاتحاد النوعي بينهما إذا قيل بأن العلم والمعلوم متحدان ذاتا، وسيبحث عنه الشارح تفصيلا ص ١٣٩، وما سيكشفه هو أن العلم حقيقة واحدة محصلة مندرجة تحت إحدى المقولات وليس أمرا مركبا اعتباريا.

(٢) «به» ليس في (ز)، وفي (ء): منه.

(٣) «معه» ليس في (ء)، وفي (ك): له.

(٤) «فيه» ليس في (ت).

(٥) في (ك) و(ل): المنعام.

١٤ ـ وذلك لما عرفت من[1] أن هذه المفهومات من حيث إنها حاصلة في الذهن ليست قضية بل علماً بها. مع أنه إن أراد أن العلم بتلك المفهومات من حيث إنها حاصلة في الذهن تصديق فالأمر ليس كذلك؛ لأن العلم بها[2] من تلك الحيثية علم حضوري، والتصديق علم حصولي، وإن أراد أن العلم بها[2] بدون تلك الحيثية تصديق فعلى تفسيره القضية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق. اللهم إلا أن يقال: المراد بالحيثية ههنا هو الحيثية التعليلية دون التقييدية.

ثم في كلامه شيء آخر؛ وهو أن المراد بالمفهومات في قوله: «فهذه المفهومات من حيث إنها حاصلة في الذهن تسمى قضية» هو الأمر العقلي المركب منها[3]، وفي قوله: «والعلم بها يسمى تصديقا» نفس تلك المفهومات المتعددة؛ لأن[4] العلم المتعلق بذلك الأمر العقلي المركب علم واحد غير مركب، والعلم المتعلق[5] بتلك المفهومات من حيث إنها متعددة علومٌ متعددة[6] أو علمٌ واحد مركب من هذه العلوم، والتصديق عند الإمام علم مركب من العلوم المتعددة

١٤ ـ مطبوعة إستامبول ٦ ـ ٧ على قوله: «قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة» وهو خطأ، كانپور ٤، لكهنؤ ٢٦ على قوله: «فتأمل»، حاشية عبد العلي ٢٣، شرح علاء الدين ٦٢ ـ ٦٣ و ٦٤ و ٦٥، شرح الزاهدية ٢٧، التحقيقات المرضية ٦٨، وإنما يصح تعلقها بقوله: «فتأمل» إذا لم يُرد به الإشارة إلى ضعف ما استنبطه من كلام الجرجاني، كما في التحقيقات المرضية: قوله «فتأمل» ليتجلّى لك وجه عدم اللائقية.

(١) «وذلك ... من» ليس في (ع).

(٢) في (ه) بدل «بها»: ههنا، وهو تحريف، و«بها» في الموضع الأول ليس في (ز).

(٣) «منها» ليس في (ع) و(ه). وإنما يراد ذلك لتصريحه به في صدر كلامه.

(٤) يحاول من هنا إلى آخر التعليقة الاستدلال على أن مرجع الضمير في قوله الأخير تلك المفهومات المتعددة، وبذلك يثبت الاختلال في كلام الجرجاني.

(٥) «المتعلق» ليست في (ز) و(ع) و(ت).

(٦) «علوم متعددة» ساقط من (ط).

لا علم واحد[1] بسيط، منه.

[قوله: والتغاير الاعتباري لا ينفع ههنا].

١٥ ـ وذلك لأن التغاير المعتبر في العلم الحضوري ومعلومه هو التغاير المتأخّر[2] عن صدقهما على ما عرفت، والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل هو التغاير المتقدّم على الصدق؛ كما لا يخفى على من له أدنى مُسكة، منه.

[قوله: قال بعض المحققين ...].

١٦ ـ وهو مولانا جلال الدين الدواني؛ أورده في شرح هياكل الأنوار، منه.

[قوله: الأولى في الشق الأول أن يقال ...].

١٧ ـ قد نُقل عنه في وجه الأولوية أن المقدمة الأخيرة[3] في الدليل السابق ممنوعة؛ بل ظاهرة البطلان، على أن في هذا الطريق دقائق لا يخفى دقتها[4].

وأنت تعلم أن المقدمة الأخيرة في الدليل السابق يحتمل أن يكون معناها أن العدم ليس انتفاء ما ليس بشيء على وجهٍ لا يكون مستلزما للوجود، وذلك بيِّن لا سُترة

---

(١) «واحد» ليست في (ع).

١٥ ـ مطبوعة كانپور ٤، لكهنؤ ٢٩، حاشية عبد العلي ٢٤، شرح علاء الدين ٢٨، شرح الزاهدية ٢٩، التحقيقات المرضية ٧٢.

(٢) في (ع): تغاير متأخر.

١٦ ـ مطبوعة كانپور ٤، لكهنؤ ٣٠.

١٧ ـ مطبوعة إستامبول ٧ـ٨، كانپور ٤، لكهنؤ ٣٠، حاشية عبد العلي ٢٥، شرح علاء الدين ٧٤ و ٧٥ و ٧٦ و ٧٧، شرح الزاهدية ٣١، التحقيقات المرضية ٧٧ـ٧٨.

(٣) هي قول المطارحات: الأمر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء.

(٤) هذه عبارة تعليقة الدواني على شرحه شواكل الحور تنظر بهامشه ١٢٦، وينظر التنبيه على تلك الدقائق في التحقيقات المرضية ٧٨.

فيه، فعدم العدم[1] واللاعمى[2] ونحوهما وإن كان انتفاءً لما ليس بشيء لكنه مستلزم لشيء، مع أنه قد اشتهر أن السلب حقيقةً لا يتعلق إلا بالثبوت، وظاهر[3] أن ذلك ليس بظاهر البطلان.

ثم لا يخفى أن الطريقة التي اخترعها لا تفي بالمقصود[4]؛ لأنها تدل على الإيجاب الجزئي أي وجودية بعض الإدراكات[5]، والمقصود الإيجاب الكلي أي وجودية جميعها، اللهم إلا أن يثبت توافق الإدراكات في الوجودية والعدمية[6]، منه.

[قوله: ثم قال هذا المحقق ...].

١٨ ـ حاصل ما ذكره أنه يلزم على هذا التقدير تحقُّق الإدراكات المنتفية؛ يعني[7] الإدراكات التي انتفت[8] أولاً، وهو محال؛ إذ هو إعادة المعدومات

---

(١) في (ط): فعدم المعدوم.

(٢) في (ع): واللاشيء، وفي سائر النسخ: واللاأعمى، وكلاهما تحريف صوابه ما أثبت.

(٣) في (ك) و(ل) و(ه): فظاهر، وفي (ط): والظاهر.

(٤) في (ط): باطلة بالحقيقة.

(٥) «أي ... الإدراكات» ليس في (ط).

(٦) في (ط): الموجودية والمعدومية. وتوافق الإدراكات مما قد اعتمد عليه الشارح نفسه في إثبات حصول الصورة لجميع الأشياء واستشهد له بالضرورة في حاشيته على شرح المواقف ٧٠.

١٨ ـ مطبوعة إستامبول ٨ على قوله: «للإدراك المفروض الأول»، كانپور ٥، لكهنو ٣٤، حاشية عبد العلي ٢٦، شرح علاء الدين ٨٦ و٨٧، شرح الزاهدية ٣٤، التحقيقات المرضية ٩٤.

(٧) كذا في (ز) و(ع)، وفي سائر النسخ: أعني.

(٨) كذا في (ط)، وزاد هنا في (ك) و(ل) و(ت): بهوياتها، وفي (ز) و(ع) و(ه): الإدراك الذي انتفى أولا.

بهويّاتها[1].

ويفهم منه أيضا أنه على هذا التقدير إذا لَحِق بتلك الإدراكات إدراك آخر[2] يلزم انقلابها بأن يتحقق ما هو منتفٍ وينتفي ما هو متحقق، ثم إذا لحق بتلك الإدراكات إدراك آخر[3] يلزم انقلابها كذلك.

ومدار كلامه[4] على لزوم تحقق الإدراك المنتفي[5]، وإيرادنا على ما بيّنّاه إنما يتوجه عليه، منه.

[قوله: وذلك لأن الزائل الواحد ...].

١٩ ـ لا يتوهم أن هذا البيان مختصٌّ بصورة كون العلم نفس الزوال ولا يحتاج إليه في صورة كونه نفس الزائل؛ إذ على هذا التقدير يقال[6]: للزائل الواحد زوالان[7]، والعلم بذلك هو الزائل بزوالٍ، والعلم بهذا ذلك الزائل[8] بزوال آخر، منه.

[قوله: اعلم أن الأعداد ...].

(١) في (ط): بعيونها.

(٢) في (ك) و (ل) و (ت): إدراكات أخر، وكذا في (ط) و (ه) بدون لفظة «أخر».

(٣) في (ط) و (ت) و (ه): إدراكات أخر.

(٤) في (ه): الكلام.

(٥) في (ك) و (ل): الإدراكات المنتفية.

١٩ ـ مطبوعة كانپور ٦ على قوله: «سواء كان ذلك الزائل» وهو خطأ، لكهنؤ ٣٨، حاشية عبدالعلي ٢٨، شرح علاء الدين ٩٥، شرح الزاهدية ٣٧، التحقيقات المرضية ١٠٥.

(٦) «يقال» ساقطة من (ز). وذلك تعليل لقوله: لا يتوهم ....

(٧) «الواحد» ليست في (ع)، وفي (ك) و (ل) و (ه): الزائل الواحد له زوالان.

(٨) في (ك) و (ل): هو ذلك الزائل بعينه.

٢٠ ـ المقصود منه دفع ما يتراءى ورودُه من أن الأعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل[1] يمكن أن يكون إدراكها غير متناهٍ[2] كذلك، منه.

[قوله: يكون إدراك النفس لها ...].

٢١ ـ أما على الأول[3] فظاهر، وأما على الثاني[3] فعلى تقدير حدوث النفس أيضا ظاهر[3]. وعلى[4] تقدير قدمها فلما تقرَّر في موضعه من وجود العقل الهيولاني، فافهم[5]، منه.

[قوله: والحق هو الأول].

٢٢ ـ فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال للممثَّل له[6]، منه.

---

٢٠ ـ مطبوعة كانپور ٦، لكهنؤ ٤١، حاشية عبد العلي ٣٢، شرح علاء الدين ١٠٣، شرح الزاهدية ٤٠، التحقيقات المرضية ١١٠، مصباح الدجى ٣٤٦.

(١) «بالفعل» ساقط من (ع) ومصباح الدجى.

(٢) في (ك) و(ه): غير متناهية. وحاصل الإيراد كما قرر البهاري أن حصول الأمور غير المتناهية في النفس ليس لازما لكون العلم عبارة عن زوال أمر فحسب، بل يلزم أيضا على القول بحصول الصورة كإدراك الأعداد بناء على أنها موجودة بالفعل، ينظر لواء الهدى ١٢٠ـ١٢١.

٢١ ـ مطبوعة كانپور ٦، لكهنؤ ٤٢، حاشية عبد العلي ٣٢ـ٣٣، شرح علاء الدين ١٠٤، شرح الزاهدية ٤٠، التحقيقات المرضية ١١١.

(٣) في (ز) و(ع): على التقدير الأول، و: على التقدير الثاني، و: ظاهر أيضا.

(٤) في (ز) و(ع) و(ه): وأما على.

(٥) «فافهم» ليس في (ز) و(ه).

٢٢ ـ مطبوعة كانپور ٦، لكهنؤ ٤٢، لواء الهدى ١٢١، شرح علاء الدين ١٠٥ـ١٠٦، شرح الزاهدية ٤١، التحقيقات المرضية ١١٤.

(٦) في لواء الهدى: على الممثل له. وهو الأمور غير المتناهية التي لزم حصولها في النفس على القول بأن العلم زوال أمر.

[قوله: لأن العدد من الأمور التي يتكرر نوعها].

٢٣ ـ لأن العشرة مثلا تصدق على نفسها، فيقال: «عشرةٌ عشرةٍ» وكذا «عشرةُ عشراتٍ»(١)، منه.

٢٤ ـ وكل ما يتكرر نوعه فهو أمر اعتباري؛ وإلا يلزم التسلسل، منه.

٢٥ ـ ضابطة ذكرها صاحب التلويحات؛ هو أن كل ما يتكرر نوعه(٢) ـ أي

---

٢٣ ـ مطبوعة كانپور ٦ على قوله: «لأنه مركب» وهو خطأ، لكهنؤ ٤٢، لواء الهدى ١٢١، هداية الورى ١٤٣، حاشية عبد العلي ٣٣، شرح علاء الدين ١٠٦، شرح الزاهدية ٤١، التحقيقات المرضية ١١٥.

(١) «عشرةٍ» و«عشراتٍ» فردان للعشرة، وتصدق هي على كل واحد منهما صدقا عرضيا وبالاشتقاق أي هو ذو عشرة، كما تحمل عليه بالحمل الذاتي والمواطاة، فقد تكرر النوع.

وذكر في التحقيقات المرضية ١١٥ أن في بعض النسخ: وكذا عشراتٌ عشرةٌ، وحينئذ يقرأ قوله: «عشرةٌ عشرةٌ» بالرفع على المبتدأ والخبر، والمثالان لبيان الصدق مواطاة، ثم اختار هناك وفي كشف المكتوم ٣٣ أن تكون العبارة هكذا: عشرةٌ عشرةٌ وكذا عشرةُ عشراتٍ، فتدل بكل مثال على أحد الحملين.

وفي هداية الورى ١٤٢ عن السيد أبي تراب الحيدرآبادي أن صورة المثال الأول: عَشَّرتُ عشراتٍ، وعن شيخ الإسلام خان الأورنك آبادي: عَشَرَتْ عشراتٌ، وكلاهما للحمل العرضي، فقال: إن التعشير والعشر بهذا المعنى المصدري لم نجدهما في كتب اللغة الحاضرة.

٢٤ ـ مطبوعة كانپور ٦، شرح علاء الدين ١٠٨، حاشية عبد العلي ٣٣، شرح الزاهدية ٤١، وفي الأخيرين إنما عُدَّ من التعليقة قوله: «وإلا يلزم التسلسل».

٢٥ ـ مطبوعة كانپور ٦، هامش لواء الهدى ١٢٢، التحقيقات المرضية ١١٥ و١١٦، وهي مذكورة بعبارتها في شرح التجريد للقوشجي ٣٦.

(٢) أي كل كلي يتكرر مفهومه كما يفسره الشارح، وهو من تعبير السهروردي، ينظر التلويحات ٢٢ـ٢٦.

يكون أيُّ فرد فرض منه موصوفاً[1] بذلك النوع، فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة، وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق[2] ـ يلزم أن يكون أمرا اعتباريا؛ لئلا يلزم التسلسل في الأمور الموجودة، كالقدم[3] والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعيّن[4] والوحدة والإمكان[5] ونحو ذلك، فإن الإمكان مثلا[6] لو كان موجودا لكان ممكنا، ولننقل الكلام إلى إمكانه، فيلزم التسلسل في الأمور الموجودة، منه.

[قوله: والوحدات محمولة عليه بالاشتقاق].

٢٦ ـ سواء اعتبر فيها[7] الجزء الصوري أو لا، كما لا يخفى[8]، منه.

[قوله: ليس على ظاهره].

٢٧ ـ أي بمحمول على ظاهره[9]، يعني أن[10] كلامه في الوجود النفس

---

(١) في (ت): أي أيُّ فرد فرض منه يكون موصوفا.

(٢) وفي حاشية عبد العلي ٣٣ أن الشارح عدَّ من المتكرر بالنوع أيضا الكلي الذي يحمل على نفسه مواطاةً بالحمل العرضي كما يحمل مرة أخرى بالحمل الأولي؛ كالكلي والمفهوم. وسوف يأتي منه في الشرح ص ٢٠٤ أن هذين المفهومين ونحوهما تحمل على أنفسها عرضيا لكون مباديها متكررة بالنوع.

(٣) في هامش لواء الهدى: كالعدم.

(٤) في (ل) و(ت): التعيين.

(٥) «والإمكان» ليس في هامش لواء الهدى وشرح التجريد.

(٦) «مثلا» ساقطة من هامش لواء الهدى.

٢٦ ـ مطبوعة إستامبول ٩، كانپور ٦، لكهنؤ ٤٥، شرح علاء الدين ١١٠، التحقيقات المرضية ١١٧.

(٧) في (ت): الجزء الصوري فيها، وفي سائر النسخ: فيه الجزء الصوري، وما أثبت من لواء الهدى ١٢٣.

(٨) «كما لا يخفى» ليس في (ت).

٢٧ ـ مطبوعة إستامبول ٩، كانپور ٧، لكهنؤ ٤٥، التحقيقات المرضية ١١٩.

(٩) «أي ... ظاهره» أثبته من (ط)، ولم يرد في سائر النسخ.

(١٠) «أن» أثبتها من (ل)، وليست في سائر النسخ.

الأمري لا الخارجي، منه.

[قوله: أي أعدام تلك الأمور].

٢٨ ـ كما يشهد به قوله: «فعدمات الأعداد»، منه.

[قوله: لا يتركب من الأعداد التي تحته].

٢٩ ـ قال أرسطو[1]: لا تحسبَن أن ستة[2] ثلاثةٌ ثلاثة؛ بل هي ستة مرةً واحدة. واستدلوا[3] عليه بأن الستة مثلا إن تقوَّمَت بـ«ثلاثة ثلاثة» دون «أربعة واثنين» و«خمسة وواحد» لزم الترجيح بلا مرجح، وإن تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له؛ لأن كل واحد كافٍ في تقويمها، فيُستغنى به عما عداه. ولا يخفى[4] أن هذا البيان لا يجرى في الثلاثة، فلابد فيه[5] من ضمِّ مقدمة وجدانية؛ وهو التوافق بين الأعداد في هذا الحكم.

---

٢٨ ـ مطبوعة كانپور ٧ على قوله: «من جهة الأعدام المتأخرة»، لكهنؤ ٤٥، شرح علاء الدين ١١٢، التحقيقات المرضية ١٢٠.

٢٩ ـ مطبوعة إستامبول ٨ـ٩ على قوله السابق: «ولأنه مركب من الآحاد»، كانپور ٧، لكهنؤ ٤٦، حاشية عبد العلي ٣٥ و٣٦، شرح علاء الدين ١١٤ـ١١٥ و١١٦ و١١٨ و١١٩، شرح الزاهدية ٤٤، التحقيقات المرضية ١٢٣.

(١) أرسطوطاليس بن نيقوماخوس، الملقب بالمعلم الأول (ـ ٣٢٢ ق.م)، أعظم فيلسوف يوناني، واضع علم المنطق ومدوِّنه، له آثار منطقية جمعت باسم «الأورغانون» وكتب فلسفية منها كتاب الطبيعة وكتاب ما بعد الطبيعة.

تنظر عبارته المعروفة في إلهيات الشفاء ١٢٢.

(٢) زاد هنا في (ك) و(ل): مثلا، وفي الشفاء: ثلاثة وثلاثة.

(٣) في (ع): استدل.

(٤) من هنا إلى آخر التعليقة لم يرد في (ط).

(٥) أي في هذا البيان، و«فيه» ليس في (ز) و(ع).

ويمكن أيضا أن يستدل بأن الاثنين والثلاثة لهما حقيقة محصلة ولوازم مختصة، فالاثنان مركب من الوحدتين، والثلاثة إن كانت مركبة من العدد تكون مركبة من العدد الذي هو الاثنان ومن الوحدة[1]، وحينئذ لا يكون لها حقيقة محصلة وتكون مثل المركب من المقولتين، فيلزم أن تكون هي أيضا مركبة[2] من الوحدات، ثم الوجدان السليم يحكم بعدم التفرقة بين عدد وعدد في هذا الحكم، فثبت أن كل عدد مركب من الوحدات دون الأعداد التي تحته[3]، منه.

[قوله: لا الوحدات المحضة].

٣٠ـ والتفصيل أن ههنا أمورا، الأول الوحدات من حيث إنها مشتملة على الهيئة الصورية[4]، بأن يكون تلك الهيئة[5] جزءا منها[6]، والثاني الوحدات من حيث إنها معروضة لتلك الهيئة؛ من غير أن يكون تلك الهيئة داخلة فيها[7]، والثالث الوحدات المحضة؛ بأن لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها أو[8] عارضة لها،

---

(١) في (ع) و(ه): هو الاثنان والوحدة.

(٢) في جميع النسخ: أن يكون هو أيضا مركبا، وما أثبت موافق لسياق ما قبله.

(٣) «التي تحته» ليس في (ع).

٣٠ـ مطبوعة إستامبول ٩ وأيضا على قوله: «وأما مع القول بنفي الجزء الصوري ...»، كانپور ٧، لكهنو ٤٩، حاشية عبد العلي ٣٧، شرح علاء الدين ١٢٤، شرح الزاهدية ٤٧ـ٤٨، التحقيقات المرضية ١٣٠ـ١٣١.

(٤) في (ع): هيئة صورية، وفي (ك): الجزء الصوري.

(٥) زاد في (ط): الصورية.

(٦) في (ل) و(ت): لها، وفي (ه): ههنا. والضمير يرجع إلى الحقيقة العددية دون الوحدات، وكذا في المواضع الآتية سوى قوله: «عارضة لها»، ينظر التحقيقات المرضية ١٣١، وكشف المكتوم ٣٧.

(٧) «فيها» ليس في (ك)، وفي (ع): جزءا منها، وفي (ه): جزءا ههنا.

(٨) في (ت) بدل «أو»: ولا.

والرابع كل وحدة وحدة[1].

والعدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري وحدات بالوجه الأول، وعلى تقدير عدم اشتماله عليه وحدات بالوجه الثاني[2]. منه.

[قوله: كيف؟ وحينئذ].

٣١ ـ أي حين الاستلزام، منه.

[قوله: وهكذا].

٣٢ ـ والقول بجزئية مجموع دون مجموع أو مجموعات دون مجموعات ترجيحٌ بلا مرجح، منه.

[قوله: كما يلوح بالتأمل الصادق].

٣٣ ـ لا يخفى على المتأمل أن الحكم الواحد لا يتعلّق بالأشياء الكثيرة من حيث إنها كثيرة، ألا ترى أن دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلا[3] ليس دخولا

---

(١) في (ع): كل واحد واحد.

(٢) في (ط): بالمعنى الثاني، وفي (ع): والعدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري وحدات بالوجه الثاني، وعلى تقدير اشتماله على الجزء الصوري وحدات بالوجه الأول، فتأمل.

٣١ ـ مطبوعة كانپور ٧، لكهنؤ ٤٩، التحقيقات المرضية ٣١.

٣٢ ـ مطبوعة كانپور ٧، لكهنؤ ٥٠، لواء الهدى ١٢٦، شرح علاء الدين ١٢٨، شرح الزاهدية ٤٨، التحقيقات المرضية ١٣٢.

٣٣ ـ مطبوعة إستامبول ٩ على قوله: «أقول وبالله التوفيق» وهو خطأ، كانپور ٧، لكهنؤ ٥٠، حاشية عبد العلي ٣٩، شرح علاء الدين ١٣٠، شرح الزاهدية ٤٩، التحقيقات المرضية ١٣٣.

(٣) في (ع): فإن دخول الرجال في الدار.

واحدا؛ بل لكل واحد من الرجال[1] دخولٌ[2] هو قائم به، منه.

[قوله: لا يتم ...].

٣٤ـ وذلك لأن المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الأول وجزءا له[3] إلا بواسطة جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد[4] العارض للمجموع الأول؛ لما تقرَّر في موضعه أن الجزئية والكلية من الأعراض الأولية[5] للكمّ، ولم يثبُت كون العدد جزءا للعدد؛ لأن حقيقة العدد[6] وحدات اعتبر معها[7] الهيئة الصورية إما بعروضها لها أو بدخولها فيها على اختلاف القولين، وليس حقيقتُه محض الوحدات، منه.

[قوله: تحقق مجموعها بالضرورة].



---

(١) «من الرجال» ليس في (ك).

(٢) زاد هنا في (ع): واحد، وفي (ت): على حدة.

٣٤ـ مطبوعة إستامبول ١٠ على قوله: «ودخولها في العدد لا يستلزم ...» وهو خطأ، كانپور ٨، لكهنؤ ٥٠، حاشية عبد العلي ٤٠، شرح علاء الدين ١٣٢، شرح الزاهدية ٥٠، التحقيقات المرضية ١٣٤.

(٣) في (ط): جزءا فيه، وفي (ع): المجموعُ الأول وجزءا منه.

(٤) في (ط) و(ه): في العدد.

(٥) في (ك) و(ل): الأولوية، وهو تحريف. وفي تعليقته هذه دفع لما زعمه الدواني توجيها لترتب المجموعات من أن العدد وإن لم يكن متركبا من الأعداد تحته غير أن عدم تركبه لا ينافي تركب معروضه من معروض تلك الأعداد، فجاز أن يكون كل مجموع مركبا من المجموعات تحته من دون أن يكون العدد العارض له كذلك، ينظر شرحه على العقائد العضدية ١٥.

(٦) «العدد» ساقطة من (ك) و(ل)، وفي (ط): لأن حقيقته واحدة.

(٧) في (ع): فيها، وهو تحريف.

٣٥ ـ وبهذا يتم استلزام العدد الأكثر للعدد الأقل؛ كما قال المصنف رحمه الله تعالى، منه.

[قوله: بل عدم علة ما].

٣٦ ـ وإلا يلزم عند انعدام[1] العلل معا تواردُ العلل المستقلة على معلول واحد[2]، منه.

[قوله: بعض الأفاضل].

٣٧ ـ وهو مير باقر المشهور بباقر الداماد، منه.

[قوله: فشيء بعينه لا يترتب ...].

٣٨ ـ وما قال أن شيئا بعينه لا يترتب وجودا وعدما إلا على شيء بعينه ففي الوجود مسلَّم، وأما في العدم فلا؛ إذ التحقيق[3] أن العدم لا يحتاج إلى التأثير؛ بل

---

٣٥ ـ مطبوعة إستامبول ١٠ على قوله: «إذا سقط عنه واحد آخر» وهو خطأ، كانپور ٨، لكهنؤ ٥٣ على قوله: «لكان صحيحا».

٣٦ ـ مطبوعة إستامبول ١٠، كانپور ٨، لكهنؤ ٥٣، شرح علاء الدين ١٣٥، التحقيقات المرضية ١٣٦.

(١) في (ه): يلزم منه، وفي (ط): أعدام.

(٢) قوله: «وإلا» أي وإن لم تكن علةُ عدم المعلول عدم علة ما بأن كانت عدمَ كل واحد من العلل المعينة، و«العلل المستقلة» هي أعدام العلل المعينة، و«معلول واحد» عدم المعلول.

٣٧ ـ مطبوعة كانپور ٨، لكهنؤ ٥٣.

٣٨ ـ مطبوعة إستامبول ١٠، كانپور ٨، لكهنؤ ٥٣، حاشية عبد العلي ٤٢، شرح علاء الدين ١٣٧، شرح الزاهدية ٥١، التحقيقات المرضية ١٣٨.

(٣) صرح به الباغنوي في حواشي الحواشي القديمة وغيره، كذا في مصباح الدجى ٣٦٠.

يكفي فيه سلبُ التأثير في الوجود[1]، منه.

[قوله: غير موجودة في الخارج].

٣٩ ـ أي بوجود مغاير عن وجود الكل[2]. و تفصيله أن الأجزاء التحليلية إما معدومة صرفة وإما موجودة[3] متعددة وإما موجودة واحدة[4]، والأول باطل؛ لأن تلك الأجزاء ربما تقع موضوعات للقضايا الخارجية[5]، كما إذا تسخَّن بعض المتصل و تبرَّد بعضه[6] في الخارج فيقال: هذا البعض حارّ و ذلك البعض بارد، و ثبوت شيء لشيء في ظرف مستلزم لثبوت[7] المثبت له في ذلك الظرف.

وكذا الثاني؛ لأن الجسم يقبل انقسامات غير متناهية[8]، فلو كانت تلك

---

(١) في (ط) و(ت) و(ز) و(ع): وجوده، وزاد في الأخيرتين: هذا. وما ذكره من التحقيق هو بحسب الواقع ونفس الأمر، والخلاف إنما يكون في مرآة العقل وملاحظته، فلا وجه لذكره دفعا لنظرية الداماد خاصة، وإذ كان في الظاهر منافيا لقوله بأن المؤثر في عدم المعلول عدم علة ما ذهبوا في توجيهه ودفع المنافاة مذاهب. تنظر في لواء الهدى ١٢٩ ومصباح الدجى ٣٦٤ والتحقيقات المرضية ١٢٨ وكشف المكتوم ٤٢.

٣٩ ـ مطبوعة كانپور ٩، لكهنؤ ٥٦، حاشية عبد العلي ٤٤، شرح علاء الدين ١٥٢، شرح الزاهدية ٥٤ـ٥٥، التحقيقات المرضية ١٤٤.

(٢) «أي ... الكل» لم يرد في (ع)، ونقل صدر التعليقة في (ز) هكذا: قوله: أجزاء وهمية غير موجودة في الخارج، أي غير موجودة بوجود مغاير لوجود الكل.

(٣) في (ك): موجودات. و ينظر هذا التفصيل في القبسات للداماد ١٩٦ـ١٩٧.

(٤) في لواء الهدى ١٣١: أو موجودة بوجود واحد.

(٥) في (ز) و(ع): لأن تلك الأجزاء تقع موضوعات لقضايا خارجية.

(٦) في (ل): بعض آخر. و«تسخن» و«تبرد» بالتاء في جميع النسخ، وهما من باب التفعل تستعملان كثيرا في كتب الفن، وإن لم تردا في اللغة.

(٧) في (ه) و(ز) و(ت): و ثبوت الشيء للشيء، وفي الأخيرتين و(ع): يستلزم ثبوت.

(٨) في (ك) و(ل): الانقسامات الغير المتناهية بالفعل.

الأجزاء فيه متعددة[1] يلزم تركبه من أجزاء غير متناهية بالفعل[2].

فثبت أنها موجودة واحدة بوجود الكل[3]، فليس في الخارج إلا امتدادٌ واحد من غير أن يكون فيه تكثّر وتعدد، ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع عنه أجزاء ويفرض شيئا[4] دون شيء.

فبطل ما توهّم أنها حقائق[5] متعددة موجودة بوجود واحد. كيف؟ والوجود هو نفس الموجودية المنتزعة، وليس له فرد سوى الحصة المتخصّصة[6] بالوصف أو الإضافة. قال بهمنيار في التحصيل: الماء والخمر لا يصح أن يكون بينهما وحدةٌ بالاتصال حقيقة، فإن الموضوع للمتصل[7] بالحقيقة جسم[8] بسيط متفق بالطبع.

وكذا ما قيل أن ذات الجزء التحليلي متقدم على الكل في الوجود الخارجي؛ بمعنى أن العقل إذا قاسَ الكل والجزء إلى الوجود[9] يحكم بتقدم ذات

---

(١) في (ت): متعددة فيه.

(٢) «بالفعل» وقع في (ت) بعد قوله: تركبه.

(٣) «واحدة» ليست في (ك)، وفي (ت): موجودة بوجود واحد.

(٤) في (ت): ينتزع عنه الأجزاء ويفرض فيه شيئا، وفي (ز) و(ع): ينتزع عنه أجزاء بفرض شيء.

(٥) في (ز) و(ع) و(ه): حقيقة. والمتوهِّم هو الخوانساري في حاشيته على الحاشية القديمة كما في حاشية عبد العلي ٤٥ والتحقيقات المرضية ١٤٥، وهو حسين بن جمال الدين محمد (ـ١٠٩٨هـ)، حكيم فقيه أصولي، أخذ من المير فندرسكي وغيره، له أيضا حاشية على إلهيات الشفاء وعلى الطبيعي والإلهي من شرح الإشارات وغير ذلك.

(٦) في (ك) و(ل): المعينة.

(٧) في التحصيل ٣٦٥: الموضوع المتصل.

(٨) زاد هنا في (ك) و(ل): متصل.

(٩) «إلى الوجود» ليس في (ت)، فوجّه عبد الحليم معنى القياس قائلا ١٤٦: إذا قاس أي لاحظ معنى الكل والجزء.

الجزء عليه، ووصفُ الجزئية متأخر عنه[1]. لِمَا حققتُ أن الكل والجزء في الخارج أمر واحد، مع أن تأخر وصف الجزئية متحقق في كل جزء، فأحسِن إعمال الروية وكُن على سلامة القريحة، منه.

[قوله: فتأمل].

٤٠ ـ توجيهه[2] أن العلم على تقدير كونه بزوال أمر[3] ليس نفس الإزالة والزوال؛ بل هو نفس الزائل، كما أنه إذا كان بحصول صورة ليس نفس التحصيل أو الحصول؛ بل هو نفس الحاصل، فكما أن الحاصل من حيث إنه حاصل متصفٌ بالمطابقة[4] مع قطع النظر عن كونه حاصلا فكذا الزائل من حيث إنه زائل متصفٌ بالمطابقة[4] مع قطع النظر عن كونه زائلا، منه.

[قوله: ما يتوقف على النظر لا ما يحصل بالنظر].

٤١ ـ التوقف على النظر غير[5] الحصول به[6]، سواء كان التوقف بمعنى الترتُّب أو بمعنى «لولاه لامتنع»؛ لأن ما يحصل بشيء لا يلزم أن يكون مترتبا

---

(١) قائل ذلك أيضا الخوانساري كما في التحقيقات المرضية ١٤٦.

٤٠ ـ مطبوعة إستامبول ١١، كانپور ٩، لكهنؤ ٥٨، حاشية عبد العلي ٤٥، شرح علاء الدين ١٦٠، شرح الزاهدية ٥٨، التحقيقات المرضية ١٤٧.

(٢) «توجيهه» لم يرد في (ع)، وفي (ك) و(ه): وجه التأمل.

(٣) كذا أثبت من (ط)، وفي (ك) و(ل): زوالا لأمر، وكذا في (ت) بدون «لأمر»، وفي (ه): زوال أمر، وفي (ع) و(ز): إزالة.

(٤) زاد في (ط) و(ز): معه، وفي (ع) في الموضع الأول: معه واللامطابقة.

٤١ ـ مطبوعة إستامبول ١١ ـ ١٢، كانپور ٩، لكهنؤ ٥٨، حاشية عبد العلي ٤٦، شرح علاء الدين ١٦١، شرح الزاهدية ٥٨، التحقيقات المرضية ١٤٨.

(٥) في (ط) بدل «غير»: عبارة عن، وهو ظاهر الفساد.

(٦) في (ت): بالنظر.

عليه أو ممتنعا بدونه[1]، فافهم[2]، منه.

[قوله: وذلك لأن الحاصل الواحد ...].

٤٢ ـ هذا البيان على تقدير أن يكون العلم عين الحاصل أيضا ضروري؛ إذ يمكن[3] أن يتوهم على هذا التقدير أن العلم بهذا هو الحاصل بحصولٍ، والعلم بذلك هو هذا الحاصل[4] بحصول آخر، منه.

[قوله: فتدبر].

٤٣ ـ إشارة[5] إلى أنه يمكن أن يقال: العلم على تقدير أن يكون بزوال أمر[6] أيضا يتصف بهما كما مرَّ بيانه في حاشية الحاشية[7]، فلما كان المتصف

---

(١) «أو» ساقطة من (ل)، وفي (ز): أن يترتب عليه أو يمتنع بدونه.

(٢) «فافهم» ليس في (ط) و(ز) و(ع). ويحسن هنا التنبيه على أمرين، أحدهما أن التوقف بمعنى الترتب هو أن يكون للموقوف عليه مدخل في وجود الموقوف، وإنما يتصور الفرق بينه وبين الحصول بالنظر إذا كانت الباء للملابسة والمصاحبة، وأما على السببية فالحصول بالنظر هو نفس التوقف عليه بهذا المعنى. والثاني أن المنافاة لا تندفع إلا بأخذ التوقف بمعناه الحقيقي.

ويبدو أن الشارح لم يفرق في حاشيته على شرح التهذيب ١٢٤ بين الترتب والتوقف الحقيقي، إذ قال: المعلول لا يترتب إلا على شيء يمتنع حصوله بدونه.

٤٢ ـ مطبوعة إستامبول ١٢ على قوله: «يلزم تحصيل الحاصل» وهو خطأ، كانپور ٩، لكهنؤ ٦١، شرح علاء الدين ١٦٢، شرح الزاهدية ٥٩، التحقيقات المرضية ١٤٩.

(٣) في (ط): يمكن فيه إليه، وفي (ل): لا يمكن، وهذا خطأ.

(٤) في (ت) و(ه): هو الحاصل.

٤٣ ـ مطبوعة كانپور ٩، لكهنؤ ٦١، حاشية عبد العلي ٤٧، شرح علاء الدين ١٦٧، شرح الزاهدية ٦٠، التحقيقات المرضية ١٥٠.

(٥) زاد قبلها في (ه): فيه، وفي (ز): هذا.

(٦) في (ت): زوال أمر.

(٧) يعني التعليقة ٤٠، وزاد هنا في (ع): سابقا.

بهما منحصرا في الأمر الحاصل والأمر الزائل[1] ذكّر المصنف تلك المقدمات في نفي كونه أمرا زائلا، منه.

[قوله: وبهذا ثبت...].

٤٤ ـ بيانه[2] أن العلم صفة ذات إضافة، فلابد من أن يتحقق المعلوم عند تحققه، ونحن نعلم بالضرورة أن علمنا بالأشياء الغائبة عنا لا يزول بزوال[3] تلك الأشياء في الخارج، فالمعلوم بالذات هي الصورة الموجودة في الذهن، لا ما هو موجود في الخارج.

لكن ينبغي أن يعلم أنها معلومة بالذات من حيث هي هي، لا من حيث إنها مكتنفة بالعوارض الذهنية؛ وإلا لا يحتاج إلى إثبات الوجود الذهني؛ بل لا يتصور إنكاره.

وبهذا يظهر أن ما سبق إلى بعض الأذهان من أن العلم الحضوري علم بالذات؛ لكون معلومه ـ أي الصورة الذهنية ـ معلوما بالذات، والعلم الحصولي علم بالعرض؛ لكون معلومه ـ أي الشيء الخارجي ـ معلوما بالعرض، ليس بشيء، ونَشَأ من إهمال[4] هذه الدقيقة واشتباه أحد العلمين المتغايرين بالآخر[5]؛ لأن ههنا علمين:

---

(١) في (ك) و(ل): والزائل، وفي (ع): في الحاصل والزائل.

٤٤ ـ مطبوعة كانپور ١٠، لكهنو ٦٢، حاشية عبد العلي ٤٨ ـ ٤٩، شرح علاء الدين ١٦٩ و١٧٠ ـ ١٧١، شرح الزاهدية ٦٠ ـ ٦١، التحقيقات المرضية ١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) ينظر أيضا نفس الشرح ص ١٩٧ والتعليقة ١٣٣ وحاشية شرح التهذيب ٩٠ ـ ٩١.

(٣) في (ز): حين زوال.

(٤) في (ع): ومنشأه إهمال، وأثبت واو العطف منها ومن (ل)، وليست هي في سائر النسخ.

(٥) في (ك) و(ه): المتقاربين بالعلم الآخر، وهكذا ترجم العبارة علاء الدين في شرحه ١٧١.

الأول علم متعلّق بالماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية؛ وهي معلومة[1] بالذات، وبالماهية[2] من حيث إنها معروضة للعوارض الخارجية معلومةٌ[3] بالعرض، وهذا العلم علم حصولي؛ لأنه ليس إلا بحصول صورة الشيء في العقل.

والثاني علم متعلّق بالعلم الأول الذي هو العلم[4] القائم بنا ومبدأ الانكشاف فينا، وذلك العلم علم حضوري؛ لأنه[5] صفة النفس، وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري كما تقرر في موضعه، فافهم، منه.

[قوله: فإن للمناقشة فيه مجالا].

٤٥ ـ لقائل أن يقول: المدارك العالية مع ما فيها من الصور العلمية عللٌ لتحقق الأشياء الخارجية والذهنية، وعلى تقدير انتفائها يلزم انتفاء المعلول[6] ذهنا وخارجا، فما يدريك لعل هذا بداهة الوهم، كما زَعَم قوم أنا نعلم[7] أن طوفان نوح عليه السلام مثلا مقدمٌ على بعثة موسى عليه السلام ولو لم يكن فلك

---

(١) «وهي معلومة» ليس في (ك) و(ز) و(ع)، وفي (ت): معلوم.

(٢) في (ل) و(هـ) و(ت): والماهية.

(٣) «الخارجية» ساقطة من (هـ)، و«معلومة» أثبتها منها ومن (ل)، وليست هي في سائر النسخ.

(٤) «الذي هو العلم» ليس في (ع)، و«العلم» ليست في (ل) و(ت).

(٥) أي العلم الأول القائم بنا، وفي (ك): وذلك لأن علم النفس بذاتها ....، وكذا في (ز) و(ع) بدون «وذلك».

٤٥ ـ مطبوعة كانپور ٩ على قوله: «وأنت خبير...»، ولكهنؤ ٦٤، حاشية عبد العلي ٤٨، شرح علاء الدين ١٧١، شرح الزاهدية ٦١، التحقيقات المرضية ١٥٣.

(٦) في (ك) و(ل) و(ع): المعلوم.

(٧) «أنا نعلم» ليس في (ع) و(هـ).

ولا حركة، ثم إنه منسوب إلى بداهة الوهم[1] لمّا دل البرهان على خلافه، منه.

[قوله: ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي].

٤٦ ـ لأن كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون الموجودات الخارجية، منه.

[قوله: بالتفسيرين الأخيرين].

٤٧ ـ أي[2] الصورة الحاصلة من الشيء مع اعتبار عدم الحكم، والصورة الحاصلة من الشيء مع عدم اعتبار الحكم، منه.

[قوله: على جميع التقادير].

٤٨ ـ عدمُ الصدق على تقدير أن يكون نفس مفهوم التصورِ المقيد بعدم الحكم أو بعدم اعتباره ونقيضهما مع الحكم واعتباره، منه.

٤٩ ـ وهو على تقدير أخذ التصور ونقيضه مقيداً بالقيدين[3]، منه.

---

(١) في (ع): ثم إن هذا بداهة الوهم. وهذه التعليقة مأخوذة من الدواني في حاشيته القديمة ص ١٦.

٤٦ ـ مطبوعة إستامبول ١٣، كانپور ١٠، لكهنؤ ٦٤، شرح علاء الدين ١٧٦، شرح الزاهدية ٦٢ من دون إشارة إلى أنها تعليقة الشارح، التحقيقات المرضية ١٥٥.

٤٧ ـ مطبوعة كانپور ١٠، لكهنؤ ٦٤، التحقيقات المرضية ١٥٥.

(٢) «أي» ليست في (ك) و(ل).

٤٨ ـ مطبوعة إستامبول ١٣، كانپور ١٠، لكهنؤ ٦٤، حاشية عبد العلي ٥٠، شرح علاء الدين ١٧٦، شرح الزاهدية ٦٣، التحقيقات المرضية ١٥٥، كشف المكتوم ٥٠.

٤٩ ـ التحقيقات المرضية ١٥٥، كشف المكتوم ٥٠.

(٣) «هو» أي الصدق، والقيدان هما اعتبار عدم الحكم وعدم اعتباره، وفي كشف المكتوم ٥٠: ←

[قوله: لعدم ملاءمتهما للساذجية ومقابلة الحكم].

٥٠ ـ فيه لفٌّ ونشر مرتب؛ لتعلُّق الأول بالأول والثاني بالثاني، منه.

[قوله: ويظهر منه بحسب الصدق أيضا].

٥١ ـ فيه أنه لم يُفهَم من تبيين النسبة بحسب المفهوم[١] النسبةُ بحسب الصدق[٢]، فكيف يصح قوله: «أيضا»[٣]؟ اللهم إلا أن يقال: لما بيَّن النسبة بحسب المفهوم عُلِم بالالتفات إلى الخارج نسبةٌ بينهما بحسب الصدق[٤]، منه.

←

هذه هي العبارة الصحيحة للمنهية كما في النسخ الصحيحة وقد تعرض لها المحشون.

قال عبد العلي بعد نقل التعليقة السابقة: قوله «على جميع التقادير» يشير إلى أن الصدق يصح على بعض التقادير، ولم يبيِّن ـ أي الزاهد ـ هذا البعضَ، والذي يشير إليه الحاشية أنه تقدير عدم أخذه مقيدا بالقيدين، فاعترَض عليه قائلا: وإنما يكون هذا المقيد عنوانا لمفهومه وحينئذ لا يبقى هذا المعنى مغايرا للمعنى الأول، ومع هذا لا يظهر الصدق. واستنبط من ذلك في كشف المكتوم أنه وَجَد عبارة هذه التعليقة غلطا هكذا: وهو على تقدير عدم أخذه مقيدا بالقيدين.

٥٠ ـ مطبوعة كانپور ١٠، لكهنؤ ٦٦، حاشية عبد العلي ٥٠ من دون إشارة إلى أنها تعليقة الشارح، التحقيقات المرضية ١٥٦.

٥١ ـ مطبوعة كانپور ١٠، لكهنؤ ٦٦، حاشية عبد العلي ٥٢، شرح علاء الدين ١٨٠، شرح الزاهدية ٦٣ ـ ٦٤، التحقيقات المرضية ١٥٦.

(١) في (ت): لا يفهم من تبيين النسبة مفهوما.

(٢) في (هـ): أن النسبة بحسب الصدق نسبة العموم فلا يظهر من تبيين النسبة بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق.

(٣) في (ل): قوله ويظهر بحسب الصدق أيضا.

(٤) في (ك) و(ل): النسبة بحسب الصدق.

[قوله: لا يخفى ما فيه فافهم].

٥٢ ـ لا يخفى أن النسبة أيضا ليست[1] من الانفعال، اللهم إلا أن يقال: المراد بالنسبة هي من حيث إنها موجودة في الذهن، ولا شك أنها حينئذ تصير علما وانفعالا، وبهذه العناية لا يتجه[2] ما أوردَ[3] في الحاشية الأولى أن إيراد هذا التفسير، إلى آخره[4]، منه.

[قوله: اللهم إلا ...].

٥٣ ـ إشارة[5] إلى أن هذا الجواب غير تام، وذلك لأن التحقيق عندهم أن الإضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست موجودة في الخارج.

والصواب في الجواب أن يقال: مرادهم حصر الأعراض الموجودة في نفس الأمر[6]، والموجود فيها ههنا أمران: الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في

---

٥٢ ـ مطبوعة إستامبول ١٣ على قوله الآتي: «حاصل بالانفعال» وهو خطأ، كانپور ١٠، لكهنو ٦٨، حاشية عبد العلي ٥٢، شرح علاء الدين ١٨١، شرح الزاهدية ٦٤، التحقيقات المرضية ١٥٨.

(١) «ليست» ساقطة من (ط).

(٢) في (ط) و(ز) و(ت): لا يتوجه.

(٣) في (ل) و(ه): ما أورده، وفي (ك): منع أورده.

(٤) في (ل) و(ت) بدل «إلى آخره»: غير مناسب. ويعني بالحاشية الأولى ما علّقه أولا على التفسير الثاني للحكم في نفس الشرح ص ١١٦، وسوف يكرر البحث عنه في نهايته ص ٢٠٧.

٥٣ ـ مطبوعة إستامبول ١٣ ـ ١٤، كانپور ١١، لكهنو ٧٠، حاشية عبد العلي ٥٢، شرح علاء الدين ١٨٦ ـ ١٨٧، شرح الزاهدية ٦٦ ـ ٦٧، التحقيقات المرضية ١٦٠، جامع العلوم ٢ / ٣٥٧.

(٥) زاد قبلها في (ز): قوله اللهم.

(٦) هذا من مذهب الشارح كما قال في حاشية شرح المواقف ١٣.

الذهن من حيث هي، وكل منهما مندرجة في مقولةٍ[1]؛ الأولى في مقولة الكيف[2] والثانية في مقولة[3] أخرى من مقولة الجوهر وغيرها كما سينكشف لك غطاؤه. وأما[4] الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث إنها مكتنفة بالعوارض الذهنية بأن يكون التقييد داخلا والقيد خارجا أو بأن يكون كل منهما داخلا أي المركب[5] من العارض والمعروض فلا شك أنها من الاعتبارات الذهنية، وليس لها وجود في نفس الأمر[6]، كما لا يخفى على من له أدنى مسكة.

ولما كان الاطّلاع عليه موقوفا على كلامٍ سيأتي[7] بعد ذلك لم نورده، وأوردنا الجواب الغير المرضي وأشرنا إلى عدم الارتضاء، منه.

[قوله: وحاصله كما يظهر بالتأمل الصادق ...].

---

(١) كذا من (ل) و(ز) و(ت)، وفي سائر النسخ: المقولة.

(٢) في (ط): أي في مقولة الكيف، وفي (ت): من مقولة الكيف، وفي (ه) و(ع): من الكيف، وما أثبت من (ل) و(ز).

(٣) «الأولى ... مقولة» ساقط من (ك)، وفي (ه): من مقولة، وفي (ط): في المقولة الأخرى أي في مقولة الجوهر.

(٤) من هنا إلى آخر التعليقة لم يرد في (ط)، وهو يحوي ما تقرّر به جوابه من أن عرضية الحقيقة الحاصلة في الذهن أمر اعتباري ذهني لا يوجب دخولها تحت إحدى المقولات النفس الأمرية.

(٥) في (ه): المجموع المركب.

(٦) ما يؤكده هنا وإن كان صوابا في نفسه ولكن من الممكن أن يكون التقييد بالاكتناف داخلا في اللحاظ والعنوان كما هو شأن العلم الحصولي، إذن فليس اعتباريا محضا غير موجود في نفس الأمر، ولذا كان العلم المتعلق به حضوريا كما تقدّم غير مرة، وبهذا يعود الإشكال وإن كانت المقولات أقساما للموجود في نفس الأمر.

(٧) كذا من (ك) و(ل)، وفي سائر النسخ: يأتي. ويريد بالكلام الآتي تحقيقه للحقيقة العلمية التي هي الحالة الإدراكية.

٥٤ ـ لا شك أن القائم بالذهن لمّا كان علما يجب أن يكون صورةً مطابقة للمعلوم، فإما أن تكون مغايرة له أو متحدة معه، والثاني باطل؛ وإلا يعود الإشكال، ويرجع إلى السفسطة؛ لثبوته[1] في الحاصل في الذهن، فتعيَّنَ الأول، فالقائم بالذهن شبح المعلوم كما أن الحاصل في الذهن نفس حقيقته. وأما تسمية أحدهما بالقائم والآخر بالحاصل فليس بمفيد كما لا يخفى[2]، منه.

[قوله: وأجاب عنهما بعضهم ...].

٥٥ ـ وهو مير صدر الدين الشيرازي في حواشي شرح التجريد[3]، منه.

[قوله: ولا شك أن مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العوارض].

٥٦ ـ لعلك تقول: إذا كان مرتبةُ المعروض متقدمة على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة، فيكون عدمُه في تلك المرتبة؛ وإلا لزم ارتفاع النقيضين فيها، مع أنه أيضا من العوارض حال كونه مضافا إلى العوارض[4].

فنقول: العدم الذي هو من العوارض هو العدم بمعنى السلب العدولي،

---

٥٤ ـ مطبوعة كانپور ١١، لكهنؤ ٧٢، حاشية عبد العلي ٥٤، شرح علاء الدين ١٩٣، شرح الزاهدية ٦٨، التحقيقات المرضية ١٦٣.

(١) في (ز) و(هـ): الثنوية، وهو تحريف.

(٢) «كما لا يخفى» ليس في (ع) و(ت).

٥٥ ـ مطبوعة كانپور ١٤، لكهنؤ ٧٥، التحقيقات المرضية ١٦٤.

(٣) في (ل): وهو صدر الدين الشيرازي، قال في حواشي شرح التجريد، وفي (ت): وهو المحقق السيد صدر الدين محمد الشيرازي، قاله في الحواشي الجديدة لشرح التجريد.

٥٦ ـ مطبوعة كانپور ١٢، لكهنؤ ٧٧، حاشية عبد العلي ٥٥ ـ ٥٦، شرح علاء الدين ١٩٨ و ٢٠٠ و ٢٠١، شرح الزاهدية ٧٠ ـ ٧١، التحقيقات المرضية ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٤) في (ك) و(ل) و(ت): إلى المعروض.

والعدم الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب البسيط.

وأيضاً: ارتفاع النقيضين المستحيل إنما هو ارتفاع النقيضين(١) في نفس الأمر، واللازم ههنا ارتفاعهما في المرتبة، وهو ليس بمستحيل؛ لأنه يرجع إلى ارتفاع المرتبة عن النقيضين، مثلاً ارتفاعُ وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة(٢) يرجع إلى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعدمه(٣)، وهذا كما تراه ليس بمحال.

وتحقيق المقام أن نقيض الوجود في المرتبة سلبُ الوجود فيها على طريق نفي المقيَّد، لا سلب الوجود المتحقق ذلك السلب فيها؛ أعني النفي المقيَّد، فالقول بأن الوجود ليس في المرتبة هو بعينه قولٌ بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور، فمن قال بجواز ارتفاع(٤) النقيضين في المرتبة يقول بتحقق أحدهما فيها(٥) من حيث لا يدريه.

مع أن استحالة سلب النقيضين ليست(٦) بخصوصية ظرف دون ظرف؛ بل هو في نفسه محال(٧) في أي ظرف كان؛ كما يشهد به الفطرة السليمة، كيف؟ وارتفاع النقيضين في ظرف يرجع إلى اجتماعهما في ذلك الظرف؛ إذ يتحقق سلبُ الوجود في ذلك الظرف عند نفي الوجود عنه، ويتحقق سلبُ سلب الوجود فيه عند نفي سلبه عنه(٨).

---

(١) في (ت): هو ارتفاعهما، بدون «إنما».

(٢) في (ل) و(ع): وجود العلة.

(٣) في (ز): وعن عدمه، وفي (ك): أو عن عدمه.

(٤) في (ز) و(ع): بارتفاع.

(٥) «فيها» ليس في (ه).

(٦) كذا في (ت)، وفي سائر النسخ: ليس.

(٧) في (ز) و(ع) و(ت): محال في نفسه.

(٨) في (ز) و(ع) و(ه): نفي السلب عنه. و«عنه» في الموضعين أي عن ذلك الظرف.

وأما التمسك بأن سلب النقيضين في المرتبة يرجع إلى سلب المرتبة عنهما فناشٍ عن اشتباه أحد معنيي العدم بالمعنى الآخر؛ لأن الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي المقيّد لا السلب الثابت[1] والنفي المقيّد. فسلب النقيضين في المرتبة يرجع إلى سلب المرتبة عن أحد النقيضين وسلبِ سلبها عنه[2]، وهو بيِّن الفساد؛ ضرورة امتناع خلوّ كل من الوجود والعدم عن أن يكون له أمرٌ وأن لا يكون له ذلك الأمر. فسلب وجود المعلول وعدمِه في مرتبة العلة مثلا[3] يرجع إلى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه[4]، منه.

[قوله: وقد أجاب بعض المحققين ...].

٥٧ ـ أي المحقق الدواني في الحواشي القديمة على شرح التجريد، منه.

[قوله: الأول ما ذهب إليه المتأخرون ...].

٥٨ ـ أشار[5] بهذا التفسير إلى مذهب المتأخرين ظاهرا؛ ضرورة أنه يلزم

(١) في (ء): لا السلب المقيد.

(٢) يعني أن سلب النقيضين في المرتبة لو رجع إلى سلب المرتبة عنهما لزم سلب سلبها عن أحدهما أيضا؛ لما تقرر أن أحد طرفي النقيضين هو العدم البسيط. فإذا سلبت عنه المرتبة مثلا لم تكن مسلوبة عن الطرف الآخر الذي هو الوجود ولزم سلب سلبها عن الوجود، وسلب المرتبة وسلب سلبها عن الطرف الواحد ظاهر الفساد.

(٣) «مثلا» ساقطة من (ك).

(٤) وقد عرض الشارح لتحقيقه هذا في حاشيته على شرح المواقف ٤٨، وفي ضوئه ذهب إلى أن الماهية من حيث هي معدومة، ولا يلزم عند انضمام الوجود إليها اجتماع النقيضين؛ لأن نقيض الوجود في مرتبة العارض سلب الوجود في هذه المرتبة لا سلب الوجود في مرتبة الماهية.

٥٧ ـ مطبوعة لكهنؤ ٧٩ من دون إشارة إلى أنها من الشارح، التحقيقات المرضية ١٦٩.

٥٨ ـ مخطوطة طهران ١٣ / و.

(٥) يعني المصنف.

على مذهب المتقدمين انتقاضُه بالتصورات، اللهم إلا أن يقال: إنه كالعَلَم للإدراك الإذعاني، أو يقال: إن المراد منه تعقُّل وقوع النسبة أو لا وقوعها على وجه الإذعان، ولهذا قلنا: «هذا التفسير بظاهره مبني على أمور»، منه.

[قوله: إن اتحاد الملزومات يدل ...].

٥٩ ـ دلالة اتحاد الملزومات واختلافِها دلالة الدليل اللمّي، ودلالة اتحاد اللوازم واختلافها دلالة الدليل الإنّي، والأولى تنفع في هذا المقام[١]، والثانية في مقام نفي الاتحاد النوعي[٢]، منه.

[قوله: وأيضا ...].

٦٠ ـ الدليل الأول جدلي، والدليل[٣] الثاني تحقيقي، ولذا وقع الترتيب هكذا[٤]، منه.

[قوله: أي الوقوع واللاوقوع].

٦١ ـ المراد بالوقوع واللاوقوع معناهما اللغوي، منه.

[قوله: فيلزم أن تكون ...].

٦٢ ـ [إذ][٥] لا فرق بين اعتبار الشيء في الشيء واعتبار الشيء في

---

٥٩ ـ مخطوطة طهران ١٣ / ظ، مطبوعة إستامبول ١٦.

(١) وهو مقام نفي الاختلاف بحسب المتعلّق.

(٢) كما يأتي في نفس الشرح ص ١٣٧.

٦٠ ـ مخطوطة طهران ١٣ / ظ، مطبوعة إستامبول ١٦ على قوله الآتي: «ثم أقول» وهو خطأ.

(٣) «الدليل» ليست في (ط)، وفي (خ) بدل «جدلي»: لمّي، وهو تحريف.

(٤) أي بتقديم الجدلي على التحقيقي، كما قدَّم مذهب المتأخرين على تحقيقه.

٦١ ـ مخطوطة طهران ١٣ / ظ، مطبوعة إستامبول ١٦.

٦٢ ـ مطبوعة إستامبول ١٦.

(٥) زيادة يقتضيها اتصال التعليقة بالمتن.

مفهومه[1]، منه.

[قوله: فليتأمل فإن فيه نظرا].

٦٣ ـ ووجهه أن المقصود ههنا أن النسبة التامة الخبرية أمر مجمل ـ أي بسيط ـ يعبَّر عنه بهذه العبارة التفصيلية؛ لأنها أدلّ عليه[2]، فالإجمال والتفصيل ليس ما يقال[3] في الحد والمحدود؛ بل الإجمال ههنا بمعنى البساطة والتفصيل بمعنى التفسير بالعبارة التفصيلية، منه.

[قوله: وقد نقل بعض المحققين ...].

٦٤ ـ بعض المحققين هو مولانا جلال الدين محمد الدواني في حاشية التهذيب، منه.

[قوله: وأنت خبير بما فيه].

٦٥ ـ إذ لأحد أن يدَّعي أن المدرَك في صورة الشك هو بعينه المدرَك في صورة التصديق[4]؛ أعني الوقوع واللاوقوع، والتفاوت في الإدراك؛ فإنه في الأول يدرك بإدراك غير إذعاني، وفي الثاني بالإدراك الإذعاني، كذا قال المحقق[5] رحمه الله، وهو ظاهر الورود عليهم، منه.

---

(١) يلاحظ عليه أن ما يعتبر في مفهوم الشيء لا يلزم اعتباره في نفس الشيء كما يأتي في الشرح ص ١٦٤.

٦٣ ـ مخطوطة طهران ١٤ / و، مطبوعة إستامبول ١٦.

(٢) في (ط): أنها دلت عليه.

(٣) في (خ): والتفصيل بها ليس على ما يقال، وأظن «بها» تحريفا لـ «لها» أو «هنا».

٦٤ ـ مخطوطة طهران ١٤ / و.

٦٥ ـ مخطوطة طهران ١٤ / و، مطبوعة إستامبول ١٦.

(٤) في (ط): في صورة الشك والتصديق واحد، وفيها أيضا بدل «أعني»: عن، وهو تحريف.

(٥) يعني الدواني في شرح التهذيب الورقة ٣٤.

[قوله: بل يزول عن الإدراك السابق حالة وتحصل حالة أخرى].

٦٦ ـ فلم يكن أجزاء القضية أربعة كما هو مذهبهم، فالبناء على ما نُقل بعض المحققين ليس بشيء، منه.

[قوله: ومقصودهم ...].

٦٧ ـ قد اطَّلعتُ في هذا الأوان أن بعض ناظري شرح المطالع وشرح الشمسية[1] توهَّمَ أن النسبة واحدة حقيقةً ومتعددة بالاعتبار؛ فإنها باعتبار[2] تعلُّق الإدراك بها بدون الإذعان من المعلومات التصورية وتسمَّى بالنسبة الحكمية، وباعتبار تعلُّق الإذعان[3] بها من المعلومات التصديقية وتسمَّى بالحكم.

وأنت خبير بأن التغاير الاعتباري في هذا التقرير[4] متحقِّق بعد تعلق التصور والتصديق، فيلزم أن يكون متعلَّق التصديق بعينه متعلَّقَ التصور من غير أن يكون بينهما تغاير، وذلك خلاف مذهبهم. مع أن القضية من حيث هي مع قطع النظر عن[5] أن تكون مصدَّقا بها مشتملةٌ على الحكم؛ أي النسبة التامة الخبرية

---

٦٦ ـ مطبوعة إستامبول ١٧.

٦٧ ـ مخطوطة طهران ١٤/و، مطبوعة إستامبول ١٧.

(١) في (خ): بعض ناظري شرح الشمسية. ولعله يريد به قره داود تلميذ التفتازاني، فقد أثبت في حاشيتيه على شرح المطالع الورقة ٥٣ وشرح الشمسية الورقة ٣١ـ٣٢ التغاير الاعتباري في النسبة التامة الخبرية على الوجه الذي سيحكيه الشارح، وقال في الثانية: فمن قال إن القضية الحملية ملتئمة من ثلاثة أجزاء لاحَظَ الوحدة الذاتية، ومن قال إنها ملتئمة من أربعة أجزاء لاحَظَ التعدد الاعتباري.

(٢) «فإنها باعتبار» ساقط من (خ).

(٣) «الإذعان» ساقطة من (خ).

(٤) في (خ): التقدير.

(٥) «النظر عن» ساقط من (خ).

التي هي مناط الحكاية عن أمر واقعي، منه.

[قوله: لأن المركب من المعنى الحرفي وغيره معنى حرفي].

٦٨ ـ لعلك تقول: هذا الأمر الإجمالي ليس مركبا بالفعل؛ بل بسيط بالفعل مركب بالقوة[1]، فلا يلزم عدم استقلاله بالمفهومية.

فنقول: هذا لا يغني من الحق شيئا؛ لأن النسبة وكذا الموضوع والمحمول إن كانت من الأجزاء الذهنية لهذا الأمر الإجمالي فيلزم عدمُ استقلاله وصحةُ حملها عليه؛ إذ الجزء الذهني متحد[2] مع كله ومحمول عليه، وإن كانت تلك الأشياء خارجة عنه لزم تعلُّقُ التصديق بما هو خارج عن معنى القضية؛ والضرورة تحكم بخلافه. مع أن كثيراً ما[3] يتعلق التصديق بالمعنى التفصيلي كما لا يخفى، وحينئذ وجب خروج النسبة عنه، فوجب خروجها عن المعنى الإجمالي أيضا[4]، فافهم، منه.

[قوله: وإلا يلزم أن يكون لشيء واحد صورتان في الذهن].

٦٩ ـ وهو باطل؛ لأنه يستلزم تحصيل الحاصل؛ إذ التماثل عبارة عن حصول الفردين من نوع واحد ويرتفع منه[5] الاثنينية في الذهن، منه.

---

٦٨ ـ مخطوطة طهران ١٤ / ظ، مطبوعة إستامبول ١٧ ـ ١٨.

(١) في (خ): بل مركبا بالقوة.

(٢) زاد في (خ): معه، وهو سهو.

(٣) زاد في (خ): يحصل، ولا معنى لها.

(٤) «أيضا» ليست في (ط).

٦٩ ـ مطبوعة إستامبول ١٨.

(٥) كذا، ولعل الأصل: بحيث يرتفع منهما. ينظر ما نقلنا من حاشيته على شرح المواقف في اجتماع المثلين في تعليقنا على الشرح ص ٩٧.

[قوله: قال ناقد المحصل ...].

٧٠ ـ المقصود من نقل هذا الكلام تأييدٌ لكون التصديق [من لواحق الإدراك][1]، وتوجيهٌ لتقسيم العلم إليه وإلى التصور على ما هو المشهور[2]، منه.

[قوله: إن لنا تصوراً وإذا حكم عليه ...].

٧١ ـ لا يخفى ما فيه من المسامحة؛ لأن المحكوم عليه إنما هو المتصوَّر لا التصور. ثم الظاهر منه أن التصديق هو مجموع المحكوم عليه[3] والحكم، ولذا قلنا: يفهم من الملخّص، ولم نقل: يظهر منه، منه.

[قوله: والظاهر هو الأول].

٧٢ ـ لا يخفى أن كلام المحصّل على التقدير الأول أيضا ليس نصّاً في تركيب التصديق من تصورات أجزاء القضية؛ بل يجوز أن يُحمل على إدراكٍ مقيَّد بالحكم أو على مجموع تصور المحكوم عليه والحكم، منه.

[قوله: فلأن الحكم لابد أن يكون تصورا عنده].

---

٧٠ ـ مخطوطة طهران ١٥ / و.

(١) تكملة يقتضيها السياق.

(٢) وذلك بما ذُكِر في نهاية كلامه من تسميتهم للتصديق أيضا بالعلم، كما يأتي في نفس الشرح ص ١٨٤.

٧١ ـ مخطوطة طهران ١٥ / ظ، مطبوعة إستامبول ١٨.

(٣) زاد هنا في (ط): وبه، وهي زيادة تخلُّ بمراده. وتصور المحكوم به يظهر دخوله من قوله بعد ذلك كما نقلنا في تعليق الشرح ص ١٣٢.

٧٢ ـ مخطوطة طهران ١٥ / ظ، مطبوعة إستامبول ١٩ على قوله: «وكلامه في المحصل ...».

٧٣ ـ وذلك لأن الحكم إدراك قطعا كما عرفتَ في الحكمة، وهو ليس عنده تصديقا، فلابد أن يكون تصورا؛ وإلا لم ينحصر العلم في القسمين.

لا يقال: الحكم عند الإمام وسائر المتأخرين من أفعال النفس.

لأنا نقول: لابد من أن يكون هو عنده من قبيل العلم؛ وإلا لزم تركب التصديق الذي هو العلم من غيره، وما اشتهر على خلاف ذلك فلعله نشأ من اشتراك لفظ الإسناد ونحوه بين المعنى اللغوي الذي هو ضمُّ أحد المفهومين إلى الآخر وبين المعنى الاصطلاحي الذي هو الإذعان، وهو مبرَّأ منه[1]، منه.

[قوله: ولو سلّم...].

٧٤ ـ أي ولو سلِّم أن تصور أحد طرفيه عنده كسبي فله أن يلتزم في الجواب عن الأول أن تصور أحد طرفيه مكتسب من الحجة؛ كما أن الحكم تصور عنده مع أنه مكتسب من الحجة، ويندفع التنافي[2]، منه.

[قوله: يجب أن يكون له نحو من الوحدة ...].

٧٥ ـ ثبوت الوحدة للتصديق بأن تعتبر الهيئة الصورية[3] عارضةً له، لا أن تعتبر داخلة فيه، وإلا لكان مركبا من العلم والمعلوم؛ لأن تلك الهيئة من قبيل المعلومات دون العلوم[4].

---

٧٣ ـ مطبوعة إستامبول ٢٠ ـ ٢١ على موضع التعليقة ٧٦، وهو خطأ.

(١) يعني: والإمام مبرَّأ من أن ينسب إليه القول بفعلية الحكم، وقد نقل ذلك الباغنوي في حاشيته على حاشية شرح المطالع الورقة ٨٨ ـ ٨٩، وينظر أيضا في جامع العلوم ١ / ٣٠٤.

٧٤ ـ مطبوعة إستامبول ١٩.

(٢) أي بين بداهة التصورات واكتساب الحكم الذي هو تصور عنده.

٧٥ ـ مطبوعة إستامبول ١٩ ـ ٢٠، مصباح الدجى ٢٩٩.

(٣) في (ط): الإجمالية، وهو تحريف، ولعل الأصل: الاجتماعية.

(٤) في مصباح الدجى: من المعلومات دون العلم.

لا يقال: التصديق على تقدير تركُّبه يكون من المركبات الحقيقية التي وحدتها حقيقية، دون المركبات الاعتبارية؛ لأنها ليست كذلك[1]، كما يحكم به الضرورة، وقد حقَّق في موضعه أن الهيئة الصورية داخلة في المركبات الحقيقية.

لأنا نقول: ما يحكم به الضرورة هو أن التصديق ليس من الاعتباريات الاختراعية، وأما كونه من الاعتباريات[2] النفس الأمرية فالضرورة لا تأبى عنه، منه.

[قوله: وجزء التصديق لا يمكن أن يكون شيئا غير العلم].

٧٦ ـ وإلا لزم تركب العلم من غيره، وهو باطل بالضرورة، منه.

[قوله: إذا حصل جميع أجزاء الشيء ...].

٧٧ ـ المراد بالجميع الكلُّ الأفرادي، فلا يرد أن جميع أجزاء الشيء هو بعينه ذلك الشيء، فيرجع الكلام إلى أنه إذا حصل ذلك الشيء يحصل ذلك الشيء. ثم حصول كل واحد من الأجزاء بأيّ نحوٍ كان مستلزمٌ لحصول الكل كذلك إذا لم يعتبر معه الهيئة الاجتماعية، وحصوله بطريق البداهة ليس بمستلزم لحصول الكل كذلك إذا اعتُبِر معه تلك الهيئة، منه.

[قوله: أطلقوا التصديق ...].

٧٨ ـ إطلاق التصديق على الإدراك الذي معه حكم على كلٍّ من تلك

---

(١) «لأنها ليست كذلك» لم يرد في مصباح الدجى، ولعل الأصل بدل «لأنها»: التي.

(٢) في (ط): الاعتبارية، وهو تحريف. وهذه التعليقة وردت بمضامينها في حاشية الباغنوي الورقة ٩٠.

٧٦ـ مطبوعة إستامبول ٢٠ على قوله: «يجب أن تكون علوما تصورية»، وهو خطأ.

٧٧ـ جامع العلوم ١ / ٣٠٦.

٧٨ـ مطبوعة إستامبول ٢١ على قوله: «وإطلاق التصديق عليه على سبيل المجاز»، وهو سهو.

التوجيهات الأربعة[1] من قبيل المجاز، فعلى الثلاثة الأُوَل من قبيل إطلاق العام على الخاص من حيث هو خاص، وعلى الرابع من قبيل إطلاق أحد المتقارنين على المقارن[2] الآخر، منه.

[قوله: أن التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي].

٧٩ ـ اعلم أن التصديق في اللغة يطلق على معانٍ، وما وَقَع عليه الاصطلاح هو المعنى الذي يعبَّر عنه بالفارسية بـ«گرويدن»[3]، منه.

[قوله: ؟].

٨٠ ـ فالتغاير بين الشيخ والإمام في كون الحكم معلوما ومدركا، فتأمل[4]، منه.

[قوله: أن أقسام التصديق ...].

٨١ ـ وبهذا يظهر أن التصديق جنس تحته أنواع، فالمراد بالاختلاف النوعي بين التصور والتصديق عدم اتحادهما في النوع، منه.

[قوله: بل لأنه لو فرض ...].

٨٢ ـ يعني أن حاصل الإشكال هو لزوم صدق الشرطيتين المتنافيتين،

---

(١) في الأصل: الأربع.

(٢) في الأصل: للمقارن.

٧٩ ـ مطبوعة إستامبول ٢١.

(٣) ينظر في معاني التصديق اللغوية وما اتفق عليه الاصطلاح تعليقته المرقمة ١١٤.

٨٠ ـ مطبوعة إستامبول ٢١ على قوله: «كما صرح به الشيخ الرئيس»، وهو غير واضح.

(٤) هكذا جاءت التعليقة في الأصل، وأظن فيها خللا، كما لم أتبيَّن صواب موضعها.

٨١ ـ مطبوعة إستامبول ٢١.

٨٢ ـ مطبوعة إستامبول ٢١ ـ ٢٢.

ولا شك أن صدق الشرطية لا يستلزم صدقَ المقدّم أصلا، منه.

[قوله: فهو سفسطة ظاهرة البطلان].

٨٣ ـ وحمل الاختلاف النوعي على ذلك بعيد كلَّ البعد، ويأبى عنه الفهم السليم كلَّ الإباء، وقد استدلوا على هذا المطلب [١] بأن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات، منه.

[قوله: بناء على أن العرض والعرضي ...].

٨٤ ـ ذهب المحقق الدواني إلى أن مفهوم المشتق ليس سوى المبدأ، لكن يغايره بنوع من الاعتبار، فإن [٢] البياض مثلا إن أخذ بشرط لا شيء ـ [أي مشروطا] [٣] بشرط خروج الموضوع عنه ـ كان بياضا وعرضا، وإن أخذ بشرط شيء كان [ثوبا] [٤] أبيض مثلا، وإن أخذ لا بشرط شيء كان أبيض وعرضيا [٥].

ويدل على ما ذكره ما قالوا: أن الضوء مثلا إن كان قائما بنفسه كان ضوءا ومضيئا؛ لأنه [٦] كان ضوءا لنفسه [٧]، وإن كان قائما بغيره كان ضوءا لغيره، والغير

---

٨٣ ـ مطبوعة إستامبول ٢٢.

(١) أي على الاختلاف النوعي، وقوله هذا سند لمنع الحمل.

٨٤ ـ مطبوعة إستامبول ٢٢، وهي موجودة في حاشية الباغنوي الورقة ١٠٦ ـ ١٠٧ باختلاف في بعض الكلمات.

(٢) في الأصل: بأن.

(٣) ساقط من الأصل، وأثبته من حاشية الباغنوي.

(٤) ساقطة من الأصل، وأثبتها من حاشية الباغنوي.

(٥) في الأصل: عرضا، وهو تحريف. وقد عرض الدواني لمذهبه في حاشيته القديمة الورقة ١٠٢ و ١٠٩ ـ ١١٠، وبحث عنه الشارح في حاشية شرح التهذيب ١٤٢ ـ ١٤٤.

(٦) في الأصل: لأن.

(٧) في الأصل: بنفسه، وأثبت ما في حاشية الباغنوي.

مضيء به[1]. وأن [الوجود][2] القائم بنفسه حقيقة الواجب، وكان وجودا وموجودا، والوجود القائم بالغير ـ كوجود الممكنات ـ وجوبُه بغيره[3]، والغير ـ أي الممكنات ـ موجودة به، فافهم، منه.

[قوله: المراد بالصورة ...].

٨٥ ـ ليس المراد بالصورة الصورة الذهنية؛ لأن صورة الإذعان بهذا المعنى من قبيل التصور، منه.

[قوله: أي الإذعان ...].

٨٦ ـ هذا التفسير مختص بالإذعان الواقع في الحمليات الموجبة، والإذعان في الشرطيات الموجبة إذعانٌ بأن المقدم مستلزم للتالي أو منافٍ له على وجه الإجمال، ويظهر من إذعان[4] الموجبات إذعان السوالب.

ثم لا يخفى أن ما ذكره المصنف تفسير الإذعان المطلوب[5] باللازم؛ إذ لا يجوز تفسيره بحقيقته على وجه يشمل الأقسام الأربعة. ونحن تركنا الأقسام الثلاثة اعتمادا على الفهم، منه.

[قوله: كما يتوهم من الظاهر].

٨٧ ـ أي ظاهر عبارة المصنف، فإن[6] ما عليه معنى القضية الموجبة مثل

---

(١) في الأصل: عنه، وهو تحريف.

(٢) ساقطة من الأصل، وأثبتها من حاشية الباغنوي.

(٣) في حاشية الباغنوي: وجودا لغيره.

٨٥، ٨٦ ـ مطبوعة إستامبول ٢٣.

(٤) في الأصل: إذعانه.

(٥) كذا، ولعل الأصل: المشترك.

٨٧ ـ مطبوعة إستامبول ٢٤.

(٦) في الأصل: ان، والوجه ما أثبت، وهو تعليل لنفي التفصيل المذكور الذي يتوهم من ظاهر عبارته.

«زيد عالم» هو أن يكون زيد عالما، منه.

[قوله: فإن قلت ...].

٨٨ ـ بيانه أن مطابقة القضية للواقع أو لا مطابقتها له عبارة عن أن تكون القضية حاكية عنه وأن لا تكون حاكية عنه، ولا شك أن كل قضية حاكية عن الواقع، فالمطابقة ليست خارجة عنها.

وحاصل الجواب أنه فرقٌ بين نفس المطابقة والحكاية عن الواقع(١)، وما يُفهم من القضية(٢) هو الثاني لا الأول، فافهم، منه.

[قوله: أن مصداق الحمل].

٨٩ ـ قد يطلق الحمل بمعنى الحكم الحملي، وقد يطلق على متعلَّقه؛ وهو المراد ههنا، منه.

[قوله: وذلك هو الذي يقال له نفس الأمر والواقع].

٩٠ ـ هذا هو المذهب الصحيح في هذا المقام؛ ألا ترى أن قولنا: «زيد إنسان في نفس الأمر» يدلُّ على أن زيدا إنسان في نفسه مع قطع النظر عن ذهن الذاهن واعتبار المعتبر، فنفس الأمر [و](٣) مصداق الحمل ومطابَقُه من هذا القول نفس زيد.

---

٨٨ ـ مطبوعة إستامبول ٢٤.

(١) في الأصل: للواقع.

(٢) في الأصل: من نفس حكايتها عنه، وما أثبت هو الصواب.

٨٩ ـ مطبوعة إستامبول ٢٤، ووردت بعبارتها في حاشية الدواني القديمة ص ٦٣.

٩٠ ـ مطبوعة إستامبول ٢٤ ـ ٢٧ على قوله: «وبهذا يظهر أن التصورات ...»، وهو خطأ.

(٣) زيادة اقتضتها العبارة.

فالقول بأن نفس الأمر عبارة عما يقتضيه الضرورة والبرهان[1] قول على خلاف المتبادر من اللفظ؛ بل على[2] خلاف الظاهر المتبادر إلى الفهم.

وكذا القول بأن نفس الأمر هو العقل الفعال والقول بأن النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية بأن الخارج ظرف النسبةِ لا وجودِها[3] واقعان على خلاف الظاهر المنساق إلى الفهم، مع أن «الواجب تعالى موجود» قضية متحققة في نفس الأمر قبل [العقل][4] الفعال؛ ضرورة أن الواجب تعالى مبدأ للكل، فكيف يكون تحقُّقه في نفس الأمر عبارة عن تحققه في العقل الفعال؟ وأن كون الخارج ظرف نفس النسبة دون وجودها غيرُ معقول؛ إذ وجودها ليس إلا المعنى المصدري المعبَّر عنه بالفارسية بـ«بودن»، فلا يصح القول بمطابقة النسبة الذهنية للخارجية[5]، منه.

[قوله: حاصله أن العلم على وجهين ...].

٩١ ـ قد صرّفنا الكلام عن[6] ظاهره؛ حيث جعلنا الوجهين التصور مع التصديق والتصور بدونه، وقيّدنا معنى اللفظ الحادث بعدم اقترانه بالتصديق،

---

(١) كما اختاره التفتازاني في شرح المقاصد ١/٣٩٣، وينظر أيضا في شرح التجريد للقوشجي ١٦.

(٢) في الأصل بدل «على»: غاية، وأراها تحريفا.

(٣) في الأصل: وجودهما، وهو تحريف. وهذا القول الأخير قد شرحه الجرجاني في حاشية المطول ٣٩، ونقله الأحمدنكري في جامع العلوم ٢/٢٣٤ـ٢٣٥ و ٣/٤٠١ـ٤٠٢.

(٤) ساقطة من الأصل.

(٥) سيعدُّ الشارح أقوال هذه المسألة في نفس الشرح أيضا ص ١٦٦. والخلاف مما ورد بنحو من الاختصار في جامع العلوم ٣/٤٣١ـ٤٣٢.

٩١ ـ مطبوعة إستامبول ٢٧ـ٢٨.

(٦) في الأصل: من.

ليصح المغايرة بين معنى اللفظ الحادث وبين معنى القضية المقبولة[1]؛ وإلا فلا شك أن هذا المعنى أيضا معنى اللفظ الحادث، ويثبت المغايرة بينهما[2]؛ وإلا فلا يخفى أن معنى القضية المقبولة ليس من قبيل التصديق بل من قبيل التصور معه التصديق، ولا مقابلة بين التصور المطلق وبين التصور مع التصديق، منه.

[قوله: وأنها موضوعة ...].

٩٢ـ [أي][3] وفيه إشارة إلى ما تقرّر عند المحققين أن الألفاظ موضوعة للصور الذهنية لا من حيث إنها كذلك؛ وإلا لكان قوله: «في النفس» مستدركا، منه.

[قوله: إذ لا يلاحظ القضية عند التصور ...].

٩٣ـ أراد بالتصور التصورَ المحض؛ فإن عند الملاحظة الشكية والإنكارية يمتنع الحكم عليه، منه.

[قوله: وقد أشار إلى تلك الحيثية ...].

٩٤ـ وهذا لا ينافي تعلُّقَ التصديق بالمعنى المجمل؛ لأنه متعلّق بذلك المعنى من حيث إنه يصح تحليله إلى المحكوم عليه وبه والمتعلّق بهما [أي][4]

---

(١) في الأصل: المعقولة، وهو تحريف.

(٢) عطف على قوله: «ليصح المغايرة» ودليلٌ على تقييد معنى اللفظ الحادث بعدم اقترانه للتصديق، كما أن ذلك القول دليل على جعل الوجهين التصور مع التصديق والتصور بدونه.

٩٢، ٩٣ـ مطبوعة إستامبول ٢٨.

(٣) زيادة يقتضيها اتصال التعليقة بما في الشرح.

٩٤ـ مطبوعة إستامبول ٢٩ على قوله: «و إمكان تعلقه بكل شيء...»، و هو خطأ.

(٤) زيادة يسوق بها الكلام. وقد سبق منه أن اختار أن التصديق يتعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما، وأن من قال بأنه أمر إجمالي يحلّله العقل إلى هذه الثلاثة فقد أخطأ. ينظر الشرح ص١٢٧ـ١٢٨.

النسبة الرابطة بينهما، وقد فُقِدت الحيثية عند تعلق التصور بذلك المعنى، منه.

[قوله: لكن لا يتعلق بالقضية المقبولة من حيث إنها مقبولة].

٩٥ ـ ولا يجتمع[١] الإقرار مع الشك والإنكار، منه.

[قوله: محل نظر].

٩٦ ـ لأن التصور المقارن للتكذيب ليس تصورا معه تصديق كما بيناه. وأن التصديق في النسبة السلبية هو أن يحصل في الذهن أن النسبة السلبية واقعة، والتكذيب في النسبة الإيجابية أن يحصل في الذهن أن النسبة الإيجابية غير واقعة على ما قرّرناه، فأحدهما ليس عين الآخر وفيه نظر[٢]، على أن التكذيب ليس بإذعان، منه.

[قوله: الأولى أن يقال أن يحدث ...].

٩٧ ـ هذا أولى مما قاله المصنف رحمه الله أن التصور عبارة عن حدوث معنى اللفظ في النفس من غير قيد لوجهين[٣]:

الأول: عدم شموله للتصور المطلق المتعلّق بغير معنى اللفظ، اللهم إلا أن يقال: المعنى أعم[٤] من المعنى الحقيقي والمجازي، أو أعم[٤] من الموضوع له بالوضع العام والموضوع له [بالوضع] الخاص[٥].

---

٩٥ ـ مطبوعة إستامبول ٢٩.

(١) في الأصل: ولا يمتنع، وهو تحريف ظاهر.

٩٦ ـ مطبوعة إستامبول ٢٩ و ٣٣ على قوله: «كيف ويعبر عن التكذيب ...»، وهو خطأ.

(٢) كذا في الأصل، والضمير يعود إلى قول الجرجاني.

٩٧ ـ مطبوعة إستامبول ٣٣.

(٣) في الأصل: بوجهين.

(٤) في الأصل: الأعم، وهو خطأ.

(٥) في الأصل: والموضوع له خاص، والصواب ما أثبت.

والثاني: أنه يظهر من كلام الشيخ أن التصور مقيَّد بعدم اقتران التصديق؛ وإلا لم يصح قوله: وهو [غير][1] أن يجتمع، إلى آخره، اللهم إلا أن يقال: أراد بقوله: «من غير قيد» أنه من غير قيد التعلُّق بالمتعلَّق الخاص، منه.

[قوله: و تحقيق المقام أنه إذا عرَّفت القضية ...].

٩٨ ـ و توضيحه أن في التعريف الأول احتمال الصدق والكذب بمعنى وصف القضية حكمٌ[2] متعلّق بنفس مفهومها من حيث هو لا بشرط شيء، فذلك الحكم لا يتخلَّف عنها عند المقارنة بالأحوال والأحكام الخارجية، فعلى هذا التعريف كما أن المصدق به قضية فكذا غيره من المشكوك والمنكَر.

وفي التعريف الثاني صحةُ نسبة الصدق والكذب متعلِّقة[3] بالقضية نظراً إلى حال قائلها؛ أي من حيث إنه[4] حاكم ومخبر عنها، فلا يكون[5] غير المصدق به قضية، منه.

[قوله: كأنه أراد به ...].

٩٩ ـ وفيه إشارة إلى أنه يحتمل أن يكون قوله: «فظهر أن التصديق[6]» إلى آخره متفرّعا على ما ظَهَر من قول الشيخ في الموجز الكبير، وقولُه: «واتفق

---

(١) ساقطة من الأصل.

٩٨ ـ مطبوعة إستامبول ٣٣.

(٢) في الأصل: يحكم، وهو تحريف.

(٣) في الأصل: متعلق.

(٤) في الأصل: إنها، وهو خطأ.

(٥) في الأصل: لا يكون، بدون الفاء، والصواب إثباتها.

٩٩ ـ مطبوعة إستامبول ٣٣ على قوله السابق: «لا كونها متعلق التصديق»، وهو خطأ.

(٦) في الأصل: التصور، وهو تحريف.

الكل» إلى آخره واقعا في البين لبيان معنى القضية، منه.

[قوله: وبالمعنى الثاني ...].

١٠٠ ـ اعلم أن الصدق والكذب بهذا المعنى في العرف مخصوصان بالقضية الملفوظة، وفي التحقيق كما يتحقَّقان في القضية الملفوظة كذلك يتحققان في القضية المعقولة، فيعبَّر عما في الملفوظة بالإخبار، وعما في المعقولة بالانتساب، فافهم، منه.

[قوله: ولا يخفى أن الصدق والكذب ...].

١٠١ ـ ولا يخفى أن الصدق والكذب بمعنى وصف المتكلِّم إخبار القضية وانتساب محمولها إلى موضوعها، ولا شك أن الإخبار الذي هو إعلام للغير والانتسابَ الذي هو حكم ليس للشاك والمنكِر، فافهم، منه.

[قوله: فمن قال ...].

١٠٢ ـ قد حمل المحقق الشريف وغيره من المتأخرين التأليفَ على النسبة التي بين بين، وكونَ صورة التأليف مطابقة على النسبة التامة[1]، ولذا صرَّح بعضهم بأن هذا الكلام ظاهره موافق لمذهب المتأخرين[2].

ولفظ «الصورة»[3] بعضُهم حَمَلها على الصورة العلمية؛ ولا يخفى أنه

---

١٠٠ ـ مطبوعة إستامبول ٣٣ على قوله: «وعدم مطابقتها له»، وهو خطأ.

١٠١ ـ مطبوعة إستامبول ٣٣ ويمكن تعلقها بقوله: «ولا يصح أن يقال ...»، ولا يبعد أن كان في صدرها كلمة ساقطة كـ «أي» التفسيرية ونحوها أو «إذ» التعليلية بدل الواو.

١٠٢ ـ مطبوعة إستامبول ٣٣ ـ ٣٤.

(١) حاشية شرح المطالع ٩.

(٢) لعله يعني تصريح الباغنوي في حاشيته على حاشية شرح المطالع الورقة ٩٤.

(٣) أي في قول ابن سينا: «صورة هذا التأليف»، أو فيما نُقل عن الجرجاني تفسيرا لكلامه.

لا يلائم قول الشيخ: «نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها»، وبعضهم حملها على المعلوم الحاصل في الذهن؛ ولا يخفى أن إطلاق لفظ الصورة عليه غير مسموع، وبعضهم حملها على ما يقابل المادة بأن يكون إضافتها إلى التأليف بيانية [1]؛ ولا يخفى أن الجزء الصوري للقضية على تقدير تربيع أجزائها هي النسبة التامة لا النسبة التي بين بين، منه.

[قوله: وهو في حمل الوجود].

١٠٣ ـ قال المحقق الدواني: ليس في الخارج إلا الماهية من دون أن يكون هناك الأمر المسمّى بالوجود، ثم العقل بضرب من التحليل [2] ينتزع عنه ذلك الأمر، ويتصف به، ومصداق هذا ومطابقه هو عين تلك الماهية المعيّنة [3].

فإن قلت: فما الفرق بين الوجودات والذاتيات مع أن كلاًّ منهما منتزع عن الذات؟

قلت: ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات؛ بخلاف الوجود ونظائره؛ إذ لابد فيها [4] من ملاحظة أمر آخر، مثل وجود علته وآثاره [5] إلى غير ذلك [6].

واعتُرِض عليه [7] بأن ترتُّب الآثار متأخر عن مرتبة الموجودية [8]،

---

(١) الوجوه الثلاثة ذكرها ورجّح الأخير منها الباغنوي في حاشية حاشية شرح المطالع الورقة ٩٤.
١٠٣ ـ مطبوعة إستامبول ٣٣ على قوله السابق: «فما ذكره لا يصلح للتوجيه»، وهو خطأ.

(٢) في الأصل: التخيل، وهو تحريف.

(٣) في الحاشية القديمة: ويصفه به ومصداق هذا الحكم ... الهوية المعينة.

(٤) في الأصل: فيهما، وأثبت ما في الحاشية القديمة.

(٥) في الأصل: وجود علة أو إشارة، وهو تحريف صوابه في الحاشية القديمة.

(٦) إلى هنا ينتهي كلام الدواني في حاشيته القديمة الورقة ٢٢.

(٧) الاعتراض للداماد في تعليقته على بداية كتابه الأفق المبين الورقة ٥.

(٨) في الأصل: الوجودية، وأثبت ما في تعليقة الداماد.

ومصداق الحمل معياره؛ أي ما يحوج صدق الحمل إلى اعتباره، فمصداق حمل الوجود نفس ذات الموضوع لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة[1]، وكأنه حَمَلَه[2] على المعنى اللغوي أو[3] ما لا ينفك عن صدق الحمل وإن لم يتقدم عليه بالذات، وذلك بعيد عن مرتبة التحقيق.

وأنت تعلم أن هذا الاعتراض نَشَأ من قلة التدبر وسوء الاعتبار، فإن بين المصداق والانتزاع بون بعيد، والمحقق في صدد الفرق بين منشأ انتزاع الذاتيات ومنشأ انتزاع الوجودات، ولاشك أن ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات، وفي انتزاع الوجود لابد من أخذ تلك الأمور التي ذكرها لا بعينها، وبه يظهر الفرق بين مصداق حمل الذاتيات ومصداق حمل الوجود؛ بأن مصداق الحمل في الذاتيات هو نفس الذات [من حيث هي، وفي الوجود نفس الذات][4] لا من حيث هي بل من حيث وجود علتها، وبأن مصداق الحمل في الأول مقارن بنحوٍ من منشأ الانتزاع، وفي الثاني بنحو آخر، منه.

[قوله: كما زعم العلامة الشيرازي].

١٠٤ ـ حيث قال في درة التاج: التصور المقارن للتصديق والتكذيب تصور معه حكم[5]، منه.

---

(١) في الأصل: باعتبار ما عليه العلية، وهو تحريف صوابه في الأفق المبين، فإن قوله: «فمصداق ... العلة» لم يرد في تعليقته.

(٢) أي كأن الدواني حَمَل مصداق الحمل.

(٣) في الأصل بدل «أو»: وأما، وهو تحريف صوابه في تعليقة الداماد.

(٤) زيادة يقتضيها السياق.

١٠٤ ـ مطبوعة إستامبول ٣٤.

(٥) درة التاج ٢٩٤، وفيه: تصور معه تصديق. والحكم الحقيقي عنده هو التصديق بالمعنى ←

[قوله: أن وجوه العلم أربعة ...].

١٠٥ ـ الأول والثاني والرابع مشتركة في كونها تصورا بدون التصديق، منه.

[قوله: ثم نسب إلى المؤلَّف بالفتح ...].

١٠٦ ـ المؤلَّف بالفتح يطلق على معنيين: المجموع والأجزاء، فالتأليف إما ينسب إلى المجموع وإما إلى الأجزاء، منه.

[قوله: ثم أطلق لفظ التأليف ...].

١٠٧ ـ الترتيب بين المعنى الأول والثاني ظاهر، وكذا بين الثاني والأخيرين، وأما بين الأخيرين فلأن معنى التركيب[١] والاجتماع مأخوذ في الأول منهما دون الثاني.

والترتيب بين هذه المعاني[٢] على ما ذكرنا هو الأولى واللائق، وليس ضروريا، وإلا فلا مانع عقلا من أن يكون كلٌّ من المعاني الثلاثة الأخيرة مأخوذا من الأول بلاواسطة، ولا من أن يكون كلٌّ من المعنيين الأخيرين مأخوذا من الثاني[٣]، منه.

→

اللغوي الشامل للتصديق والتكذيب بالتوجيه المذكور في الكتاب.

١٠٥ ـ مطبوعة إستامبول ٣٤.

١٠٦ ـ مطبوعة إستامبول ٣٤ على قوله: «وعلى نفس المؤلف بالفتح»، وهو خطأ.

١٠٧ ـ مطبوعة إستامبول ٣٤ على قوله: «وعلى النسبة الرابطة»، وهو سهو.

(١) في الأصل: الترتيب، وهو تحريف.

(٢) في الأصل: هذا المعنى، وهو تحريف.

(٣) في الأصل: الثالث، وهو تحريف.

[قوله: ثم على النسبة الرابطة اللازمة لها].

١٠٨ ـ فيه إشارة إلى أنه يحتمل أن يكون إطلاق التأليف على المعنيين الأخيرين لكونهما ما به التأليف، فلا يكون إطلاقه عليهما بخصوصيتهما؛ بل باعتبار القدر المشترك بينهما؛ أي باعتبار أنهما بمنزلة الجزء الصوري، وحينئذ لا يتحقّق الترتيب بينهما، منه.

[قوله: فهذا التفسير ...].

١٠٩ ـ وأيضا هذا التفسير يدلُّ على تربيع أجزاء القضية، بخلاف تفسير الشيخ؛ فإنه لا يدل عليه، منه.

[قوله: مع أن حاصل كلام الأبهري ...].

١١٠ ـ هذا علاوة، وحاصله أنه إن تنزّلنا عن الطريق المذكور فأيضاً يلزم تحصيل الحاصل في خصوص هذا المثال؛ أي «الإنسان حيوان»، لأن حصوله في صورة التصور مطابق اتفاقا، والتصديق[1] هو حصوله على وجه المطابقة، فيلزم تحصيل الحاصل، منه.

[قوله: حال كون تلك الصورة مطابقة].

١١١ ـ إذ قوله: «مطابِقةً» وَقَع حالا من قوله: «صورة هذا التأليف»، منه.

---

١٠٨ ـ مطبوعة إستامبول ٣٤ على قوله الآتي: «فهذا التفسير مغاير لتفسير الشيخ»، وهو خطأ، ويمكن أن تتعلّق بقوله: «فكأن إطلاق التأليف ...» إذا قرئت «كأن» حرفا مشبها بالفعل.

١٠٩، ١١٠، ١١١ ـ مطبوعة إستامبول ٣٤.

(١) في الأصل: فالتصديق، ولا وجه له.

[قوله: وقد عرفت فساده].

١١٢ ـ وأيضا حملُ التأليف على فعل المؤلّف مخالف لما قال في تفسيره للتصديق: «هو بعينه تفسير الشيخ للتصديق»[1]، منه.

[قوله: بالمعنى المراد ههنا].

١١٣ ـ أي في باب التصديقات؛ لأن المطابقة واللامطابقة في هذا الباب صفةٌ لما هو حكاية عن الشيء بأنه كذا، منه.

[قوله: اعلم أن التصديق المأخوذ عن الصدق بمعنى وصف القضية ...].

١١٤ ـ تحقيق المقام أن للصدق في اللغة معنيين، الأول وصف القضية؛ وهو بمعنى مطابقة القضية للواقع، والثاني وصف القائل؛ وهو بمعنى الإخبار عن قضية مطابقة.

وللتصديق بحسب اللغة ثلاثة معان[2]:

الأول التصديق المأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية، ويعبَّر عنه بالفارسية بـ«راست داشتن»، وحقيقته الإذعان بصدق القضية.

وقد أخذ عنه في اللغة معنى آخر للتصديق، وذلك المعنى هو التصديق المنطقي، وحقيقته الإذعان بمعنى القضية؛ أي الإذعان بأن المحمول ثابت للموضوع، ويعبَّر عنه بالفارسية بـ«گرويدن»، وهذا المعنى حاصل قبل أن يحصل المعنى الأول، ومأخوذٌ عنه أولا وعن الصدق الذي هو وصف القضية

---

١١٢ ـ مطبوعة إستامبول ٣٤ على قوله: «وهو ظاهر الفساد»، وهو خطأ.

(١) الرسالة المعمولة ١٠٦.

١١٣، ١١٤ ـ مطبوعة إستامبول ٣٤.

(٢) وقد أورد تحقيقه هذا لمعاني التصديق اللغوية في حاشيته على شرح التهذيب ١٠٤ ـ ١٠٥.

ثانيا.

والمعنى الثالث هو التصديق المأخوذ من[1] الصدق الذي هو وصف القائل، وحقيقته الإذعان بأن القائل مخبر عن[1] كلام مطابق للواقع، ويعبَّر عنه بالفارسية بـ«راست كودانستن».

وكذلك للكذب معنيان؛ وهما مقابلان لمعنيي[2] الصدق، وللتكذيب معانٍ ثلاثة هي مقابِلة لمعاني التصديق[3]، فتأمل، وانظِم في سلك ما تفرَّد به الذهن القاصر والخاطر الفاتر، منه.

[قوله: فتأمل].

١١٥ ـ إشارة إلى أن التصديق الثاني يصلح لأن يكون محلَّ الخلاف ـ كالتصديق الأول ـ في كونه إذعانا أو حكما، منه.

[قوله: فإن الجمهور لفي غفلة عن ذلك].

١١٦ ـ قد خفي الفرق بين المعنى الأول والمعنى الثالث[4] على المحقق التفتازاني، وفرَّق بين هذين المعنيين والمعنى الثاني[4] لا على وجه الصواب، حيث قال في شرح المقاصد: التصديق المعتبر في الإيمان ما يعبَّر عنه بالفارسية

---

(١) في الأصل: عنه.

(٢) في الأصل: بمعنى.

(٣) وليلاحظ هنا تفسيرُه لمقابلة التكذيب للتصديق في ص ١٤٦.

١١٥ ـ مطبوعة إستامبول ٣٤ على قوله السابق: «لا يقال يلزم على هذا التقدير»، وهو خطأ، ويمكن كونها متعلقة بقوله «للإذعان أو الحكم».

١١٦ ـ مطبوعة إستامبول ٣٤.

(٤) ترتيب المعنى الأول والثاني على ما وضعهما في نفس الشرح ص ١٥٧، والمعنى الثالث قد ذكره في التعليقة ١١٤.

بـ«گرويدن» و«باوركردن» و«راست گوداشتن» إذا أضيف إلى الحاكم، و«راست داشتن» و«حق دانستن» إذا أضيف إلى الحكم[1]، منه.

[قوله: فالأولى ...].

١١٧ ـ لأنه يمكن أن يقال: إن مراده ذلك لكنه تسامَحَ ههنا، منه.

[قوله: مع أن صاحب التنزيل ...].

١١٨ ـ إشارة إلى أنه يمكن أن يُبنى[2] كلامه على الاعتراض[3]، منه.

[قوله: تحقيقه أن القضية ...].

١١٩ ـ هذا التحقيق مبني على ما هو المشهور من أن التصديق متعلّق بالنسبة التي في القضية[4]، فتأمل، منه.

[قوله: يلزم أن لا تكون كاذبة ...].

١٢٠ ـ بيانه أن الكذب عدم مطابقة معنى القضية للواقع، فلو كان مدلول القضية مطلق الثبوت دون الثبوت النفس الأمري يلزم أن لا تكون القضية الكاذبة

---

(١) شرح المقاصد ٥ / ١٨٧. والشارح قرّر نحو هذه التعليقة على حاشية شرح التهذيب أيضا ص ١٠٥.

١١٧ ـ مطبوعة إستامبول ٣٤.

١١٨ ـ مطبوعة إستامبول ٣٥، ويمكن كونها متعلقة بقوله الأخير: «فافهم».

(٢) في الأصل: لا يبنى، وأراه خطأ.

(٣) أي يبنى كلام الطوسي على الاعتراض على الأبهري.

١١٩ ـ مطبوعة إستامبول ٣٥ على قوله: «محمولها ثابت لموضوعها»، وهو خطأ.

(٤) تقدم البحث عن متعلّق التصديق في الشرح ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

١٢٠ ـ مطبوعة إستامبول ٣٥ـ٣٦.

كاذبةً على تقدير انتفاء الثبوت النفس الأمري؛ لوجهين[1]:

الأول: أن ثبوت المحمول للموضوع في كثير من القضايا الكاذبة يكون بحسب الاعتقاد، وحينئذ يتحقق في الواقع الثبوت المطلق الذي فُرِض أنه بحسب الاعتقاد.

والثاني: أن سلب الثبوت في ظرفٍ لا يستلزم سلب الثبوت في ظرف آخر بحسبه، فعند انتفاء الثبوت في نفس الأمر في الواقع لا يلزم[2] انتفاء الثبوت المطلق المفروض أنه مدلول القضية في الواقع، منه.

[قوله: حتى القضايا المقيدة بالظن والاعتقاد ...].

١٢١ ـ تلك القضايا تدل على الثبوت الواقع في الحكاية[3]؛ لأنها حكاية عن القضية الثابتة في الذهن التي هي حكاية عن[4] قضية متحققة في الواقع، فتلك القضايا تدل على ثبوت المحمول للموضوع في الواقع بحسب الحكاية، نظير ذلك أن تصوُّرَ المتصوِّر صورةَ الفرس عن[5] الصورة المنقوشة لا عن[5] نفسه وعينه، وسيجيء تفصيل ذلك[6]، منه.

[قوله: والتصديق لما كان معناه الإذعان بالقضية ...].

١٢٢ ـ يعني ليس معنى المطابقة المأخوذة في تعريف التصديق إلا ثبوت

---

(١) في الأصل: بوجهين.

(٢) في الأصل: لا يستلزم.

١٢١ ـ مطبوعة إستامبول ٣٦ على قوله: «فالقضية تدل بالدلالة التضمنية ...»، وهو خطأ.

(٣) في الأصل: الحملية، وهو تحريف.

(٤) في الأصل: عنه.

(٥) في الأصل: على.

(٦) في الشرح ص ١٨٧.

١٢٢ ـ مطبوعة إستامبول ٣٦ـ٣٧.

المحمول للموضوع؛ لما فطنتَ أن تعريفه بالإذعان بـ[أن] معنى القضية [مطابق للواقع][1] تسامح، والمراد الإذعان بأن المحمول ثابت للموضوع في نفس الأمر، والإذعان بثبوت المحمول للموضوع، على اختلاف القولين من أن متعلَّقه نفس القضية أو النسبة الداخلة فيها. فمعنى المطابقة على سبيل الحقيقة متحقِّقة في الخارجِ عنه[2]، وتفسيره بأن تلك المطابقة واقعة ومتحققة تفسير باللازم، منه.

[قوله: يدل عليها بالدلالة التضمنية ...].

١٢٣ ـ دلالة الشيء على ما هو جزءُ مفهومه مطلقا ليست دلالة تضمنية بالاصطلاح المشهور؛ إذ لا يقال: إن دلالة لفظ العمى على البصر تضمنية، نعم يقال: إن دلالة السواد على اللون تضمنية، فمرادنا بالدلالة التضمنية ههنا ليس المعنى المشهور، منه.

[قوله: وما هو جزء لمفهوم الشيء ...].

١٢٤ ـ مفهوم الشيء على ثلاثة أقسام[3]:

الأول: ما ليس حدّاً له أصلا؛ كـ«سلب البصر» للعمى.

والثاني: ما ليس حدا له حقيقة؛ كـ«اللون القابض[4] للبصر» للسواد.

والثالث: ما هو حد له حقيقة؛ كـ«الحيوان الناطق» للإنسان، منه.

---

(١) في الأصل: بالإذعان بمعنى القضية، والزيادة مما يقتضيه المقام، ينظر ما تقدم في الشرح ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٢) أي عن التصديق.

١٢٣ ـ مطبوعة إستامبول ٣٧ على قوله الآتي: «وليس داخلا في مفهوم القضية»، وهو خطأ.

١٢٤ ـ مطبوعة إستامبول ٣٧.

(٣) أشار إليها الصدر الشيرازي عند تقسيمه للعلم في رسالته ٥٠.

(٤) في الأصل: العارض، وهو تحريف.

[قوله: جميع التصورات والتصديقات مطابق ...].

١٢٥ ـ اعلم أن التصديق لا يتصف بالمطابقة واللامطابقة بالذات أصلا بأي معنى أُخِذ من تلك المعاني؛ لأنه ليس من قبيل الصورة العلمية، وليس من ذاته[1] الحكاية عن أمر، فمتعلَّقه يتصف بهما أولا وبالذات، وهو متصف ثانيا وبالعرض، منه.

[قوله: وإن كان عبارة عما يفهم من القول بأن الأمر كذا في نفسه].

١٢٦ ـ ما يفهم من هذا القول هو نفس ذلك الشيء، فحينئذ التغاير بين المطابِق[2] [بالكسر][3] والمطابَق بالفتح بالاعتبار. والمعنى الأول لنفس الأمر ليس مغايرا لهذا المعنى؛ بل هو عينه في التصديقات؛ لما بيَّنا سابقا في [حاشية][4] الحاشية أن قولنا: «زيد قائم في نفس الأمر» أي هو بحيث يصح الحكاية عنه بأنه [كذا في نفسه][3]، فأوردنا المعنى الأول على حدة لأن كثيراً ما يطلق نفس الأمر والواقع على مطابَق[5] الحمل خاصة، منه.

[قوله: لأنها خزانة الصور المعقولة للنفس].

---

١٢٥ ـ مطبوعة إستامبول ٣٧ ـ ٣٨.

(١) في الأصل: في بيانه، وهو تحريف.

١٢٦ ـ مطبوعة إستامبول ٣٨.

(٢) في الأصل: المطلق، وهو تحريف.

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

(٤) الزيادة لأجل أن هذا البيان لم يرد في الشرح نفسه، وإنما بيَّن في ص ١٤٢ و ١٥٢ أن مصداق الحمل ومطابَقه ونفس الأمر هو الموضوع بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول، وقد ورد في تعليقته المرقمة ٩٠.

(٥) في الأصل: مطلق، وهو تحريف.

١٢٧ ـ استُدِلَّ على تحقق الخزانة للنفس الناطقة بالفرق بين الذهول والنسيان في المعقولات، كما استدل على تحقق الخزانة للحس المشترك بالفرق بين الذهول والنسيان في الصور الحسية، وكما استدل على تحقق الخزانة للوهم بالفرق بين الذهول والنسيان في المعاني الجزئية.

وليس النسيان في الصورة العقلية بأن تمحو تلك الصورة عن الخزانة على قياس سائر الخزائن؛ بل بأن ترتفع[1] العلاقة التي للخزانة مع النفس في تلك الصورة، ولعل تلك العلاقة هي الإفاضة[2]؛ مثل إفاضة الشمس للضوء، فافهم، منه.

[قوله: فتأمل].

١٢٨ ـ إشارة إلى أنه يمكن بذلك[3] توجيه قول بعض المحققين، منه.

[قوله: وقد سبق إلى بعض الأذهان...].

١٢٩ ـ قال الشيخ في الشفاء: الموجودات لمّا كان لها [مفهومات وحقائق كان لها][4] حدودٌ بحسب الاسم وبحسب الحقيقة، وأما المعدومات فلما لم يكن

---

١٢٧ ـ مطبوعة إستامبول ٣٨ـ٤٠.

(١) في الأصل: يقع، وهو تحريف صوابه في حاشية الباغنوي الورقة ٤٩.

(٢) في الأصل: الإضافة، وهو تحريف.

١٢٨ ـ مطبوعة إستامبول ٤٠.

(٣) في الأصل: بذاتها، وهو تحريف، وإذا صح ما أثبت فهو إشارة إلى قوله: «نعم لا يمكن لها التصديق ...»، والتوجيه أن مراده نفي كونها صورا تصديقية، ينظر تعليقنا على الشرح ص ١٦٨.

١٢٩ ـ مطبوعة إستامبول ٤٧، ووضع رقمها في موضعين من المتن؛ عند قوله: «فلا يتوهم أن التصور بحسب الاسم ...» وقوله: «فيكون تلك التعريفات بحسب الاسم»، وكلاهما خطأ.

(٤) ساقط من الأصل، وأثبته من حاشية الباغنوي والمطول.

لها إلا المفهومات لم يكن لها حدود إلا بحسب الاسم[1].

قيل[2]: لا يخفى [أنه] لما أثبت[3] للمعدومات مفهومات ونَفَى الحقائق عنها عُلِم أن المعتبر في مفهوم لفظ الحقيقة هو الخارج دون المطلق على ما زعمه بعض الأجلة من المتأخرين.

أقول: لا يخفى أن المعتبر في مفهوم الحقيقة على ما زعمه[4] هو الوجود النفس الأمري لا الوجود المطلق، فله أن يقول: أراد الشيخ بالمعدومات المعدومات النفس الأمرية لا المعدومات الخارجية، منه.

[قوله: والطالب له «ما» الشارحة للاسم ...].

١٣٠ ـ اعلم أن أصول المطالب أربعة:

الأول: «ما» الشارحة، وبه يُطلب تصور مدلول اللفظ مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة؛ كقولنا: ما العنقاء؟ أي مدلوله.

والثاني: مطلب «هل» البسيطة، وبه يطلب التصديق بوجود الشيء في نفسه؛ كقولنا: هل العنقاء موجودة؟

والثالث: مطلب «ما» الحقيقية، وبه يطلب تصور الشيء الذي عُلِم وجوده؛ كقولنا: ما حقيقة العنقاء؟

---

(١) هذه العبارة نقلها الباغنوي تأييداً لقول الجرجاني بالوجود الخارجي في حاشية شرح المطالع الورقة ٦٥، وهي مذكورة أيضاً في المطول ٢٣٣ في ضمن ما نُقل عن الشفاء، ولعل المراد أن يفهم ذلك من كتاب البرهان ٦٩ و ٢٨١.

(٢) القائل هو الباغنوي في حاشيته على الجرجاني.

(٣) في الأصل: لا يخفى أنما ثبت، وأصلحت العبارة من حاشية الباغنوي.

(٤) أي بعض الأجلة، وكذا الضمير في قوله: «فله» راجع إليه.

١٣٠ ـ مطبوعة إستانبول ٤٠ ـ ٤٢ و ٤٤ ـ ٤٧.

والرابع: مطلب «هل» المركبة، وبه يطلب التصديق بثبوت أمر للشيء؛ كقولنا: هل العنقاء في الهند أو في السند؟

ولا شبهة في أن مطلب «ما» الشارحة مقدم على مطلب «هل» البسيطة، فإن الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده. ولا ترتيب ضروريا بين الهلية[1] المركبة والمائية بحسب الحقيقة، لكن الأولى تقديم[2] المائية؛ لتقدم التصور على التصديق طبعا.

وأما سائر المطالب كمطلب «أيّ» ومطلب «لِم» فهو متفرّع على هذه المطالب، كما لا يخفى.

وقد زاد بعض الأفاضل المحققين[3] مطلبا آخر، وقسّم مطلب «هل» البسيطة إلى قسمين، الأول مطلب «هل الشيء في نفسه»، والثاني مطلب «هل الشيء موجود في نفسه»، فهَلْ في الأول سؤال عن الشيء بحسب المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود؛ أي الماهية من حيث هي، وهي الصادرة عن الجاعل أولا عند القائلين بالجعل البسيط، وفي الثاني سؤال عن الشيء بحسب مرتبة الوجود، وهي أثر الجاعل ابتداءً عند القائلين بالجعل المركب.

وأنت خبير بأن هذه الهلية[4] البسيطة على ما اختَرَعه إما تصديق متعلّق بقوام[5] الماهية من حيث هي، ولا شك أن ذلك التصديق لا يجوز أن يُطلب؛

---

(١) في الأصل: هل، وما أثبت من حاشية الجرجاني على شرح المطالع ٨.

(٢) في الأصل: تقدم، وأثبت ما في حاشية الجرجاني.

(٣) هو الداماد في الأفق المبين الورقة ١١ و ٥٤، وقد نَقَل الشارح نظريته مع الرد عليها في تعليقته أيضا على حاشية شرح المواقف ٣٥، وأتى الأحمدنگري بالجواب عن اعتراض الشارح وتوضيح لرأي الداماد في كتابه جامع العلوم ١ / ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٤) في الأصل: الهيئة، وهو تحريف.

(٥) في الأصل: بقولهم، وأراه تحريفا.

ضرورة أن حمل الشيء على نفسه ممتنع أو غير مفيد، وإما تصور متعلّق به، ولا يخفى أنه[1] من أقسام مطلب «ما» الشارحة، هذا.

ومما ينبغي أن يعلم أن كلمة «ما» بحسب اللغة سؤال عن تصور الشيء بالكنه؛ لأن فرعون سأل موسى عليه السلام، قال: ﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾[2]، ولمّا كان الكشف عن كنه الذات ممتنعا أجاب موسى عليه السلام بالصفات، وقال: ﴿ ربُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾[2]، ثم نَسَبه فرعون إلى الجنون؛ لعدم مطابقة الجواب مع السؤال. وهي بحسب الاصطلاح سؤال عن تصور الشيء سواء كان ذلك التصور بالكنه أو بالوجه، قال الشيخ في عيون الحكمة: المطلوب بـ«ما» تعريف حال شرح الاسم[3]، فإن كان الشيء موجودا فيُطلب بـ«ما» الحقيقية[4] حدُّه أو رسمه، والحد من أجناس وفصول، والرسم من أجناس وخواص.

وبما قرّرنا يندفع التناقض بين ما ذكره المحقق السيد الشريف في حاشيته على المطول أن «ما» الشارحة سؤال عن كنه مفهوم اللفظ[5]، وبين ما ذكروا من حصر التصور في التصور بحسب الاسم والتصور بحسب الحقيقة، وما ذكروا في تقدم مطلب «ما» الشارحة على مطلب «هل» البسيطة بأن الشيء ما لم يتصور مفهومه يمتنع التصديق بوجوده، حيث يظهر منهما أن مطلب «ما» أعم من التصور

---

(١) في الأصل: أن.

(٢) من الآيتين ٢٣ و ٢٤ من سورة الشعراء، ونسبة الجنون في الآية ٢٧: ﴿ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴾.

(٣) في عيون الحكمة ٢٦: المطلب بـ«ما» يتعرف حال شرح الاسم.

(٤) في عيون الحكمة: فيطلب بالحقيقة.

(٥) حاشية المطول ٢٣٢، وكذا يظهر من حاشيته على شرح المطالع ٨.

بالكنه وبالوجه[1].

لا يقال: إن المقول في جواب ما هو منحصر ـ في الاصطلاح ـ في الذاتيات.

لأنا نقول: هذا بحسب اصطلاح من إيساغوجي، وما ذكرنا هنا[2] اصطلاح من البرهان، وربما يختلف الاصطلاح بحسب الفنون، كالتضاد؛ فإنه في اصطلاح قاطيغورياس التضاد المشهوري، وفي اصطلاح الفلسفة الأولى التضاد الحقيقي، وكالذاتي؛ فإنه في البرهان ما يلحق الشيء لذاته أو لما يساويه، وفي فن إيساغوجي ما يتقوّم [به الشيء][3].

ثم المطلوب في «ما» الشارحة مدلول الاسم؛ فسمُّوها بـ«ما الاسمية»، وفي [الحقيقية][3] حقيقة الشيء الموجود[4]؛ فسموها بـ«ما الحقيقية»، وفي «هل» البسيطة وجود الشيء في نفسه، وفي المركبة وجود الشيء لغيره، فسموهما[5] بـ«هل البسيطة» و«المركبة»، منه.

[قوله: فمطلب «ما» بحسب الاسم معرفة ...].

---

(١) وذلك لأنه لو لم يكن أعم لم يصح الحصر؛ إذ التصور يحصل على وجوه أخر عرضية، ولا تقدُّمُه على مطلب «هل» البسيطة؛ إذ يكفي في التصديق التصور بوجه ما. ووجه اندفاع التناقض أن «ما» الشارحة في قول الجرجاني محمولة على اللغة دون الاصطلاح، وقد عَكَس الباغنوي التوجيه بحمل التعميم على المعنى اللغوي وتخصيص الجرجاني على الاصطلاح كما يشعر به عبارته في حاشية شرح المطالع، قال: ولكنه خلاف المشهور. حاشية حاشية شرح المطالع الورقة ٦٦.

(٢) في الأصل: هذا، وهو تحريف.

(٣) زيادة يقتضيها الكلام.

(٤) زاد في الأصل هنا: ولفظ الحقيقة يطلب، ولم أدر لها معنى، ولعل فيها سقطا.

(٥) في الأصل: فسموها، وهو تحريف.

١٣١ ـ اعلم أن للعلم والمعرفة عشرة معانٍ:

قد يطلق العلم على إدراك المركبات، والمعرفة على إدراك البسائط، و[من][1] ثم يقال: عرفت الله، دون: علمته. ومطلب «ما» الاسمية معرفة ومطلب «ما» الحقيقية علم بهذا المعنى، فإن[2] الشيء من حيث هو موجود مركبٌ نحواً من التركيب بالنسبة إلى الشيء لا من هذه الحيثية.

وقد يقال العلم لإدراك الكليات، والمعرفة لإدراك الجزئيات. والحسُّ معرفة والعقل علم بهذا المعنى.

وقد يستعمل العلم في[3] التصديقات، والمعرفة في[3] التصورات.

وما وقع في أول فصول[4] النجاة من أن «كل معرفة وعلم فإما تصور وإما تصديق»[5] يدل على أنهما يستعملان مترادفين.

ثم إن لهما[6] معنيين آخرين، الأول أن المعرفة تطلق على الإدراك [الذي][1] بعد الجهل، والثاني أنها تطلق على الأخير من الإدراكين لشيء واحد[7] يتخلّل بينهما عدم، [ولا يعتبر شيء من هذين القيدين في العلم][8].

---

١٣١ ـ مطبوعة إستامبول ٤٧ ـ ٥٠ على قوله: «سواء علم عدمه أو لا»، وهو خطأ.

(١) ساقطة من الأصل، وأثبتها من حاشية الجرجاني على شرح المطالع.

(٢) في الأصل: بأن، وهو تحريف.

(٣) في الأصل: على، وهو تحريف.

(٤) في الأصل: فصل، وما أثبت من حاشية الجرجاني.

(٥) النجاة ٣.

(٦) في حاشية الجرجاني: ههنا.

(٧) في الأصل: والثاني على أنها تطلق على الآخر من لا إدراكين بشيء واحد، وأصلحت العبارة من حاشية الجرجاني.

(٨) زيادة من حاشية الجرجاني، وبعدها: ولهذا لا يوصف الباري تعالى بالعارف ويوصف بالعالم.

وهذه المعاني مذكورة في شرح المطالع والحاشية الشريفية [1].

قال بعض الأفاضل [2]: إن الشيخ ذكر في الشفاء أن كل ما كان إدراكه صعباً نسمّيه [علما، وكل ما كان إدراكه سهلا نسميه] [3] معرفة كالطب [4]. وأيضا كل ما وَقَع فيه الاختلاف كثيرا نسمّيه علما، و كل ما لم يكن الاختلاف فيه كثيرا نسميه معرفة [5].

ونُقِل عن الراغب [6] أنه قال: الإدراك الحاصل من جهة الأثر [7] يسمَّى معرفة.

ثم ربما يقال: «العارف» لمن حصل له العلم والمعرفة من طريق الرياضة على سبيل المشاهدة [8]، منه.

[قوله: وذلك الكلام إنما يتم ...].

١٣٢ ـ وإذا لم يكن داخلا فيه لم يتم؛ لجواز أن يكون مقدَّما على «ما»

---

(١) شرح المطالع ٦ و ١٥ و ١٦، حاشية الجرجاني عليه ٦، وينظر فيها أيضا المطول ٣٤.

(٢) يعني الباغنوي في حاشيته على حاشية شرح المطالع الورقة ٥٣ ـ ٥٤، و«بعض الأفاضل» سبق إطلاقه عليه في النسخة (غ) من الشرح ص ١٣٨، وهو يطلقه على الداماد غالبا.

(٣) ساقط من الأصل، وأثبته من حاشية الباغنوي.

(٤) في الأصل: كالطلب، وهو تحريف صوابه في حاشية الباغنوي.

(٥) نقله الباغنوي عن برهان الشفاء، ولم أجده فيه، ولعله أراد أنه يفهم من كتاب البرهان ٦٩.

(٦) في الأصل: الغرائب، وهو تحريف صوابه في حاشية الباغنوي. والراغب هو الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني (ـ ؟)، من أعلام العلم والأدب في أوائل المائة الخامسة، من تصانيفه حول القرآن: مفردات ألفاظ القرآن، وله أيضا: أفانين البلاغة، ومحاضرات الأدباء، والذريعة إلى مكارم الشريعة.

ينظر قوله في المفردات ٥٦٠ (ع ر ف).

(٧) في الأصل: الأمر، وهو تحريف صوابه في حاشية الباغنوي.

(٨) إلى هنا من كلام الباغنوي في حاشيته على الجرجاني.

١٣٢ ـ مطبوعة إستامبول ٥٠.

الاسمية، فحينئذ لا يتقدم «ما» الاسمية على جميع المطالب، منه.

[قوله: المعلوم بالذات ليس هو الموجود الخارجي ...].

١٣٣ ـ بيانه[١] أن المعلوم بالذات ليس هو الموجود الخارجي من حيث إنه موجود خارجي؛ لأن العلم صفة لزمت فيها الإضافةُ إلى المعلوم، فلو كان المعلوم بالذات هو الموجود الخارجي يلزم عدمُ العلم عند عدم المعلوم في الخارج؛ إذ الإضافة التي هي لازمة لصفة العلم تنعدم حين عدم المضاف إليه.

وكذا[٢] ليس هو الموجود الذهني من حيث إنه موجود ذهني؛ لأنه حينئذ تبطل القضايا الخارجية التي يحكم فيها على الحقيقة الخارجية؛ لأن المحكوم عليه إنما هو المعلوم بالذات، [فلو كان المعلوم بالذات هو][٣] الموجود الذهني من حيث [إنه][٣] موجود ذهني لزم أن يقع ما يحكم [به][٤] على الحقيقة الذهنية، دون[٥] الحقيقة الخارجية.

ثم يمكن أن يقال في إبطال القول الأول: إن نحو العلم في الموجودات الخارجية والذهنية واحد؛ كما شهد به الوجدان السليم، ولا شك أن المعلوم بالذات في علم الموجودات الذهنية ليس هو الموجود الخارجي، فلزم أن يكون الأمر في العلم بالموجودات الخارجية كذلك، فافهم، منه.

[قوله: أن هذا هو مراد القائل بأن المعلوم بالذات هو الشيء الخارجي].

---

١٣٣ ـ مطبوعة إستامبول ٥٢ ـ ٥٣ على موضع التعليقة التالية، وهو خطأ.

(١) تنظر التعليقة ٤٤ وحاشية شرح التهذيب ٩٠ ـ ٩١.

(٢) في الأصل: لذا، وهو تحريف.

(٣) زيادة يقتضيها الكلام.

(٤) زيادة اقتضتها العبارة، ولعل الأصل: أن يقع الحكم.

(٥) في الأصل: ومن حيث، وهو تحريف وخطأ.

١٣٤ ـ يلزم بظاهره أن يكون المعلوم الخارجي هو المعلوم[1] بالذات؛ لأن موضوع القضية الخارجية إنما يكون الشيء من حيث إنه الموجود في الخارج، وهو محكوم عليه، فلزم ما لزم[2]، منه.

[قوله: فليتأمل].

١٣٥ ـ أن ينكره عاقل[3]، بخلاف ما نُسب إليه الجسم بكلمة «في»، وما ينتقل منه [و][4] إليه، وغيرهما، فإنه يمكن أن يختلف فيها بأنها سطح أو بُعد موهوم أو موجود، منه.

[قوله: ففيه نوع من الحزازة].

١٣٦ ـ إذ يظهر منه أن الثاني أيضا محكوم به، منه.

[قوله: يطلق وجود الشيء للشيء والوجود الرابطي على معنيين ...].

١٣٧ ـ الحاصل أن المعنى الأول هو الاتصاف إذا نُسِب إلى الموضوع والعروض إذا نسب إلى المعروض[5]؛ على أن تأخذهما مستقلَّين بالمفهومية.

---

١٣٤ ـ مطبوعة إستامبول ٥٠ و ٥٢ على موضع التعليقة السابقة، وظننت الأمر بالعكس.

(١) في الأصل: المغاير، وهو تحريف.

(٢) من انعدام العلم عند انعدام المعلوم في الخارج.

١٣٥، ١٣٦ ـ مطبوعة إستامبول ٥٣.

(٣) كذا في الأصل، وفيه سقط وتحريف لم أتبيَّن صوابه. والمعنى أن للمتأمل أن ينكر وقوع الاختلاف في الأمر الذي هو مكتسب من الحجة ومتصف بالمطابقة ونحوها، دون ما له تلك الأمارات؛ لإمكان الاختلاف فيه على الأقوال الثلاثة المشهورة. وعلى أساس هذا الإنكار قرَّر عبد الحكيم لفظية النزاع، ينظر حاشيته على شرح الشمسية ١ / ٧٣.

(٤) زيادة يقتضيها السياق.

١٣٧ ـ مطبوعة إستامبول ٥٣ ـ ٥٤، ويصح تعلُّقها أيضا بقوله الآتي: «بل نقول ...».

(٥) في الأصل: والمعروض إذا نسب إلى العروض، والصواب ما أثبت.

والمعنى الثاني هو[1] النسبة التي في القضية بين المحمول والموضوع.

والمعنى الأول متحقّق في جميع الأعراض؛ بأنه في «الوجود» وجود لغيره، وفي سائر الأعراض وجود في نفسه. وكذا المعنى الثاني متحقق بأنه في جميعها وجود لغيره، منه.

[قوله: أن حمل الموجود المطلق ...].

١٣٨ ـ اعلم أن في حمل تلك المفهومات على أنفسها تغايرا اعتباريا، وكذا في عروض مبادئ الاشتقاق ـ كالوجود والعدم والمفهومية والكلية ـ لأنفسها. لكن التغاير في الحمل تغاير في الالتفات؛ على أن يجعل ذلك التغاير تغايرا في الملتفت إليه بأن يلاحظ الموضوع من حيث إنه واحد بوحدةٍ ما ولا يلاحظ المحمول من تلك الحيثية، لا في الملتفت [إليه][2] بنفسه، وليس بين المحمول والموضوع ههنا تغاير أصلا. والتغاير في العروض تغاير في الملتفت إليه بنفسه؛ بأن العارض هو حصة من المطلق والمعروض هو المطلق من حيث هو. فالتغاير بين العارض والمعروض ههنا مختلف، فليتأمل، منه.

[قوله: يتكرر فيه مبدأ الاشتقاق].

١٣٩ ـ المراد بمبدأ الاشتقاق ههنا ما يعمُّ منه ومما هو [في][2] معناه، فيشمل[3] المفهومية والكلية وغيرهما، منه.

---

(١) في الأصل بدل «هو»: أن، ولعلها تحريف.

١٣٨ ـ مطبوعة إستامبول ٥٤ و ٥٦.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

١٣٩ ـ مطبوعة إستامبول ٥٦.

(٣) في الأصل: فيشتمل، ولعل بعدها «على» ساقطة.

[قوله: هو مع نقيضه المحمولي].

١٤٠ ـ المراد من النقيض المحمولي [ما هو محمول] على الأشياء[١] بالمواطاة كاللاوجود، دون ما هو محمول عليها بالاشتقاق كالعدم، منه.

[قوله: يندفع الإشكال الأول].

١٤١ ـ اندفاع الإشكال الأول على الاحتمالين الآخرين لأن هذا التفسير للتصديق على هذين الاحتمالين إنما هو تفسير القول الجديد فيه، وكون الحكم نفس التصديق أو جزأه هو القول القديم، منه.

[قوله: يندفع الإشكال الثاني والرابع].

١٤٢ ـ اندفاعهما[٢] على الاحتمال الأول لأن عند الإمام التصورات جميعها بديهيات كما مرّ[٣]، فليس تصور الطرفين عنده كسبيا[٤] حتى يلزم من كسبية تصور الطرفين أن يكون التصديق كسبيا و مستفادا من[٥] القول الشارح، منه.

---

١٤٠ ـ مطبوعة إستامبول ٥٦ على قوله: «يلزم ارتفاع النقيضين»، و هو خطأ.

(١) في الأصل: المراد من النقيضين المحمول على الأشياء، و فيه تحريف و سقط، صوابه ما أثبت.

١٤١ ـ مطبوعة إستامبول ٥٩ على قوله الآتي: «وبه يندفع الإشكال الرابع»، وهو خطأ.

١٤٢ ـ مطبوعة إستامبول ٥٩ على موضع التعليقة السابقة، وهو خطأ.

(٢) في الأصل: اندفاعها، وهو تحريف.

(٣) في ضمن الجواب عن الإشكالين ص ١٣٣.

(٤) في الأصل: بديهيا، وهو خطأ واضح.

(٥) في الأصل: عن.

[قوله: كما حققناه وهو أيضا قد أشار إليه].

١٤٣ ـ كما حققناه في فاتحة الرسالة(١). [و] حيث قال(٢): فيلزم أن يكون لكل معلوم [أمر](٣) في العقل يطابقه(٤)، وهو العلم به دون العلم بما عداه، وذلك هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل، منه.

[قوله: فعليك بالتوفيق].

١٤٤ ـ يمكن التوفيق ههنا بأن المراد بالإدراك الساذج في عبارة المطالع ليس هو المعنى المشهور؛ أي التصور فقط الذي هو محتمل لوجهين؛ يعني التصور مع عدم الحكم والتصور مع عدم اعتبار الحكم، منه.



١٤٣ ـ مطبوعة إستامبول ٥٩، ولعلها في الأصل تعليقتان، الأولى قوله: «في فاتحة الرسالة» وهي على قوله: «كما حققناه»، والثانية تبدأ بقوله: «حيث قال ...»؛ وهي على قوله: «وهو أيضا قد أشار إليه»، أو تعليقة واحدة على هذا القول الأخير تبدأ هكذا: «في فاتحة الرسالة حيث قال ...».

(١) ص ٩٢ ـ ٩٣، وفي الأصل: فاتح.

(٢) في الأصل: حيث قلت، بدون الواو أيضا، وأصلحت العبارة كما ترى، وهو بيان لإشارة المصنف، ينظر متن الرسالة ٩٨ وهذا الكتاب ص ١١٤.

(٣) ساقطة من الأصل، وأثبتها من الرسالة المعمولة.

(٤) في الأصل: المطابقة، وهو تحريف.

١٤٤ ـ مطبوعة إستامبول ٥٩.

الفهارس العامة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس القرآن الكريم



فهرس الأعلام

فهرس الجماعات

فهرس الكتب

فهرس المصطلحات

الفهرس التفصيلي للمواضيع

مواضيع التعليقات

مصادر المقدمة و التحقيق

العربية :

١ ـ آثار الأول من علماء فرنگي محل لمحمد قيام الدين عبد الباري، المطبعة المجتبائية، لكهنؤ.

٢ ـ الآداب العربية في شبه القارة الهندية لزبيد أحمد، ترجمة عبد المقصود محمد شلقامي، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٣٩٨هـ.

٣ ـ أبجد العلوم للقنوجي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤ ـ الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٦م.

٥ ـ الأفق المبين للداماد، مخطوطة مكتبة المرعشي، رقم ٣٦٠٥.

٦ ـ اكتفاء القنوع بما هو مطبوع لادوارد فنديك، مطبعة التأليف، مصر ١٨٩٧م.

٧ ـ بديع الميزان للتُلَنبي، بهامش ميزان المنطق ضمن مجموعة، لكهنؤ ١٢٦٤هـ.

٨ ـ تاريخ الإسلام في الهند للدكتور عبد المنعم النمر، مصر ١٤١٠هـ.

٩ ـ تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندوباكستانية للدكتور أحمد محمود الساداتي، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة ١٩٧٠م.

١٠ ـ التجلّيات الإلهية لابن عربي، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشگاهي، طهران ١٤٠٨هـ.

١١ ـ التحصيل لبهمنيار، تصحيح مرتضى مطهري، جامعة طهران ١٣٤٩ش.

١٢ ـ التحقيقات المرضية لحل حاشية الزاهد على الرسالة القطبية لعبد الحليم اللكهنوي، المطبع اليوسفي، لكهنؤ ١٣١٢هـ.

١٣ ـ تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار لنصير الدين الطوسي، باهتمام عبدالله

نوراني، ضمن «منطق ومباحث ألفاظ»، طهران ١٣٥٣ ش.

١٤ ـ التعليقات لابن سينا، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٣٩٢ هـ.

١٥ ـ التعليقات للفارابي، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت ١٤٠٨ هـ.

١٦ ـ تعليقات شرح حكمة الإشراق لصدر الدين الشيرازي، بهامش شرح حكمة الإشراق، طبعة حجرية، إيران ١٣١٦ هـ.

١٧ ـ التعليق العجيب لحل حاشية الجلال لمنطق التهذيب لعبد الحي اللكهنوي، ضمن مجموعة، طبعة مصورة، كابل ١٣٨٩ هـ.

١٨ ـ تعليقة الداماد على أنموذج العلوم، باهتمام عبدالله نوراني، ضمن «منطق ومباحث ألفاظ»، طهران ١٣٥٣ ش.

١٩ ـ تلخيص المحصل أو نقد المحصل للنصير الطوسي، ذيل المحصل، المطبعة الحسينية المصرية ١٣٢٣ هـ.

٢٠ ـ التلويحات للسهروردي، قسم الإلهيات، تصحيح هنري كربن، ضمن «مجموعه مصنفات شيخ اشراق»، طهران ١٣٥٥ ش.

٢١ ـ الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني، دمشق ١٣٧٧ هـ.

٢٢ ـ جامع العلوم في اصطلاحات الفنون لعبد النبي الأحمدنكري، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد الدكن ١٣٢٩ هـ.

٢٣ ـ الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد للعلامة الحلي، انتشارات بيدار، قم ١٣٦١ ش.

٢٤ ـ حاشية أبي الفتح على حاشية التهذيب، مخطوطة مكتبة المرعشي، رقم ٦٣٠٧.

٢٥ ـ حاشية الباغنوي على حاشية شرح المطالع، مخطوطة مكتبة المرعشي، رقم ٣٩.

٢٦ ـ حاشية الجرجاني على شرح الشمسية، ذيل شرح الشمسية، عيسى البابي الحلبي، مصر.

٢٧ ـ حاشية الجرجاني على شرح المختصر، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق مصر ١٣١٦هـ.
٢٨ ـ حاشية الجرجاني على شرح المطالع، بهامش شرح المطالع، طبعة حجرية، إيران ١٢٩٤هـ.
٢٩ ـ حاشية الجرجاني على المطول، بهامش المطول، إستامبول ١٣٣٠هـ.
٣٠ ـ حاشية داود على شرح الشمسية، مخطوطة مكتبة الگلپايگاني، رقم ٢٠/١٣٠.
٣١ ـ حاشية داود على شرح المطالع، مخطوطة مكتبة المرعشي، رقم ٦٣٥٩.
٣٢ ـ حاشية الدواني على تهذيب المنطق، ضمن مجموعة، طبعة مصورة، كابل ١٣٨٩هـ.
٣٣ ـ حاشية الدواني على شرح الشمسية، ضمن «شروح الشمسية»، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٧هـ.
٣٤ ـ حاشية الدواني القديمة على شرح التجريد، بهامش شرح التجريد، طبعة حجرية، تبريز ١٣١٠هـ.
٣٥ ـ حاشية الدواني القديمة على شرح التجريد، مخطوطة مكتبة المرعشي، رقم ٤٦٨٣.
٣٦ ـ حاشية الزاهد على حاشية التهذيب، ضمن مجموعة، طبعة مصورة، كابل ١٣٨٩هـ.
٣٧ ـ حاشية الزاهد على شرح المواقف، المطبعة الأحمدية، دهلي ١٢٩١هـ.
٣٨ ـ حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح الشمسية، ضمن «شروح الشمسية»، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٧هـ.
٣٩ ـ حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على المطول، مطبعة الشركة الصحافية العثمانية، إستامبول ١٣١١هـ.
٤٠ ـ حاشية عبد العلي اللكهنوي الملقب ببحر العلوم على شرح الرسالة المعمولة، المطبع العلوي، لكهنؤ ١٢٩٣هـ.

٤١ ـ حاشية العطار على شرح الخبيصي على التهذيب، المطبعة الأزهرية، مصر ١٣٤٦هـ.
٤٢ ـ حاشية الكلنبوي على حاشية أبي الفتح على حاشية التهذيب، مصر ١٢٨٨هـ.
٤٣ ـ حاشية المرجاني على شرح العقائد العضدية، إستامبول ١٣١٦هـ.
٤٤ ـ حاشية وحيد الزمان على حاشية شرح المواقف، ضمن «مجموعة مير زاهد شرح المواقف»، المطبع العلوي، لكهنؤ ١٣١٤هـ.
٤٥ ـ الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي، طبعة ١٣٧٨هـ.
٤٦ ـ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر للمحبّي، المطبعة الوهبية، مصر ١٢٨٤هـ.
٤٧ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة لآقا بزرك الطهراني، دار الأضواء، بيروت.
٤٨ ـ رسالتان في التصور والتصديق للقطب الرازي والصدر الشيرازي، تحقيق مهدي شريعتي، الطبعة الثانية، قم.
٤٩ ـ رسالة إثبات نفس الأمر أو العقل المفارق للنصير الطوسي، ملحقة بتلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت ١٤٠٥هـ.
٥٠ ـ الرسالة المحيطة بتشكيكات في القواعد المنطقية لعبد الله الجيلاني، باهتمام علي شيخ الإسلامي، ضمن «منطق ومباحث ألفاظ» طهران ١٣٥٣ش.
٥١ ـ سبحة المرجان في آثار هندوستان لغلام علي آزاد البلگرامي، الهند ١٣٠٣هـ.
٥٢ ـ سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر للمرادي، بولاق ١٣٠١هـ.
٥٣ ـ السلم المرونق وشرحه للأخضري، المطبعة الخيرية، مصر ١٣٢١هـ.
٥٤ ـ شرح الإشارات للنصير الطوسي، المطبعة الحيدرية، طهران ١٣٧٧هـ.
٥٥ ـ شرح الإشارات للفخر الرازي، المطبعة الخيرية، مصر ١٣٢٥هـ.
٥٦ ـ شرح التجريد للعلامة الحلي، طبعة الزنجاني ١٣٩٩هـ.
٥٧ ـ شرح حكمة الإشراق للقطب الشيرازي، طبعة حجرية، إيران ١٣١٥هـ.
٥٨ ـ شرح الزاهدية على الرسالة القطبية لارتضا علي خان الگوپاموي،

مدراس ١٢٦٦هـ.
٥٩ ـ شرح الشمسية للقطب الرازي، عيسى البابي الحلبي، مصر.
٦٠ ـ شرح العقائد العضدية للدواني، المطبعة العامرة ١٢٩٠هـ.
٦١ ـ شرح عيون الحكمة للفخر الرازي، تحقيق أحمد حجازي أحمد السقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٤٠٠هـ.
٦٢ ـ شرح الكافية لرضي الدين الأسترآبادي، مطبعة الشركة الصحافية العثمانية، إستامبول ١٣١٠هـ.
٦٣ ـ شرح المطالع للقطب الرازي، طبعة حجرية، إيران ١٢٩٤هـ.
٦٤ ـ شرح المقاصد للتفتازاني، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٩هـ.
٦٥ ـ شرح المواقف للشريف الجرجاني، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٥هـ.
٦٦ ـ الشفاء لابن سينا، نشرة الدكتور إبراهيم مدكور وجماعته، القاهرة ١٩٥٢ـ ١٩٦٦م.
٦٧ ـ شواكل الحور في شرح هياكل النور للدواني، ضمن «ثلاث رسائل»، تحقيق الدكتور السيد أحمد التويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد ١٤١١هـ.
٦٨ ـ عَلَم الهدى على حواشي نور الهدى لعبد الحي اللكهنوي، بهامش نور الهدى ضمن مجموعة، لكهنؤ، مطبعة أنوار محمدي ١٣٠١هـ، ومطبعة نجم العلوم ١٣١١هـ.
٦٩ ـ عيون المسائل للفارابي، ضمن «مبادئ الفلسفة القديمة»، المكتبة السلفية، القاهرة ١٣٢٨هـ.
٧٠ ـ فصوص الحكم للفارابي، تحقيق محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد ١٣٩٦هـ.
٧١ ـ الفصوص للفارابي، ضمن مجموعة من رسائله، حيدرآباد الدكن ١٣٤٥هـ.
٧٢ ـ فصوص الحكم لابن عربي، طبعة أبي العلاء عفيفي، دار لبنان، بيروت.

٧٣ ـ القسطاس وشرحه للسمرقندي، مخطوطة مكتبة المجلس، رقم ٣٨٥٩.
٧٤ ـ القبسات للداماد، باهتمام الدكتور مهدي محقق، جامعة طهران ١٣٦٧ ش.
٧٥ ـ كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، كلكته ١٨٦٢م.
٧٦ ـ كشف الحجب والأستار لإعجاز حسين الكنتوري، كلكته ١٣٣٠هـ.
٧٧ ـ كشف المكتوم في حاشية بحر العلوم لعبد الحليم اللكهنوي، بهامش حاشية عبدالعلي، المطبع العلوي ١٢٩٣هـ.
٧٨ ـ لواء الهدى في الليل والدجى لغلام يحيى البهاري، ضمن مجموعة، لكهنؤ، مطبعة أنوار محمدي ١٣٠١هـ، ومطبعة نجم العلوم ١٣١١هـ.
٧٩ ـ المباحث المشرقية للفخر الرازي، دائرة المعارف، حيدرآباد الدكن ١٣٤٣هـ.
٨٠ ـ المحاكمات للقطب الرازي، بهامش شرح الإشارات، طبعة حجرية، إيران ١٣٠٥هـ.
٨١ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للفخر الرازي، المطبعة الحسينية المصرية ١٣٢٣هـ.
٨٢ ـ مرقاة المفاتيح في شرح مشكاة المصابيح لعلي بن سلطان محمد القاري، المطبعة الميمنية، مصر ١٣٠٩هـ.
٨٣ ـ المشارع والمطارحات للسهروردي، مخطوطة مكتبة المجلس، رقم ١٩٦٩.
٨٤ ـ مصباح الدجى في لواء الهدى لعبد الحي اللكهنوي، ضمن مجموعة، لكهنؤ، مطبعة أنوار محمدي ١٣٠١هـ، ومطبعة نجم العلوم ١٣١١هـ.
٨٥ ـ المطول للتفتازاني، إستامبول ١٣٣٠هـ.
٨٦ ـ معالم أصول الدين للفخر الرازي، بهامش المحصل، المطبعة الحسينية المصرية ١٣٢٣هـ.
٨٧ ـ معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٨٨ ـ معجم المطبوعات ليوسف اليان سركيس، القاهرة ١٩٢٨م.
٨٩ ـ المُغْرب في ترتيب المُعرب للمطرّزي، تحقيق محمود فاخوري وعبد الحميد

مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب ١٣٩٩هـ.
٩٠ ـ مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داودي، دار القلم، دمشق ١٤١٢هـ.
٩١ ـ الملخص للفخر الرازي، مخطوطة مكتبة المجلس.
٩٢ ـ نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر لعبد الحي الحسني ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدرآباد الدكن ، الجزء الخامس ١٣٧٥هـ ، و الجزء السادس ١٣٧٦هـ، والجزء السابع ١٣٧٨هـ، والجزء الثامن ١٣٩٠هـ.
٩٣ ـ نور الهدى لحملة لواء الهدى لعبد الحي اللكهنوي، ضمن مجموعة، لكهنؤ، مطبعة أنوار محمدي ١٣٠١هـ، ومطبعة نجم العلوم ١٣١١هـ.
٩٤ ـ هداية الورى إلى لواء الهدى لعبد الحي اللكهنوي، ضمن مجموعة، لكهنؤ، مطبعة أنوار محمدي ١٣٠١هـ، ومطبعة نجم العلوم ١٣١١هـ.
٩٥ ـ هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، إستامبول ١٩٥١م و ١٩٥٥م.
٩٦ ـ اليانع الجني من أسانيد الشيخ عبد الغني لمحمد بن يحيى الترهي، ضمن مجموعة بهامش كشف الأستار عن رجال معاني الآثار، دهلي ١٣٤٩هـ.

الفارسية:
٩٧ ـ آداب عالمگيرى، تأليف صادق مطلبى انبالوى، تصحيح عبد الغفور چودهرى، جزء ٢، لاهور ١٩٧١م.
٩٨ ـ أساس الاقتباس، تأليف نصير الدين طوسى، تصحيح مدرس رضوى، دانشگاه تهران ١٣٦٧ش.
٩٩ ـ الانتصاح عن ذكر أهل الصلاح، تأليف على انور قلندر، مطبع مجمع العلوم، هند ١٢٩٤هـ.
١٠٠ ـ أنفاس العارفين، تأليف ولى الله دهلوى، مطبع مجتبائى، دهلى ١٣٣٥هـ.
١٠١ ـ تاريخ روضة الصفاى ناصرى (ملحقات)، تأليف رضا قليخان هدايت، چاپ

حکمت، قم ۱۳۳۹ ش.
۱۰۲ ـ تحفة الکرام، تألیف میر علی شیر قانع تتوی، مطبع ناصری، دهلی ۱۳۰٤ هـ.
۱۰۳ ـ تذکرة علماء هند، تألیف رحمن علی ناروی، مطبع نول کشور، لکهنؤ.
۱۰٤ ـ تذکرة نتائج الأفکار، تألیف محمد قدرت الله گوپاموی، بمبئی ۱۳۳٦ ش.
۱۰٥ ـ تعلیقات مرقوم پنجم سلّم السموات، دکتر یحیی قریب، تهران ۱۳٤۰ ش.
۱۰٦ ـ تکملة تذکرة علماء هند، تألیف ناروی، در آخر تذکره، مطبع نول کشور، لکهنؤ.
۱۰۷ ـ تکملة نجوم السماء، تألیف محمد مهدی کشمیری لکهنوی، مکتبة بصیرتی، قم ۱۳۹۷ هـ.
۱۰۸ ـ حبیب السیر، تألیف خواند میر غیاث الدین حسینی، انتشارات کتابخانه خیام، تهران ۱۳۳۳ ش.
۱۰۹ ـ دانشمندان آذربایجان، تألیف محمد علي تربیت، تهران ۱۳۱٤ ش.
۱۱۰ ـ دانشنامهٔ علائی، تألیف ابن سینا، تصحیح دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة، انتشارات کتابفروشی دهخدا، تهران ۱۳٥۳ ش.
۱۱۱ ـ درة التاج، تألیف قطب الدین شیرازی، تصحیح سید محمد مشکوة، انتشارات حکمت، تهران ۱۳٦۹ ش.
۱۱۲ ـ الروض الأزهر في مآثر القلندر، تألیف شاه تقی علی قلندر، لکهنؤ ۱۳۳٥ هـ.
۱۱۳ ـ سکینة الأولیاء، تألیف دارا شکوه، بکوشش دکتر تاراچند و سید محمد رضا جلالی نائینی، مؤسسهٔ مطبوعاتی علمی، تهران ۱۳٤٤ ش.
۱۱٤ ـ شاهجهان‌نامه، تألیف محمد صالح کنبو، چاپ دوم، لاهور ۱۹٦۷ م.
۱۱٥ ـ شرح فارسی میر زاهد رساله، تألیف علاء الدین لکهنوی، مطبعة نول کشور، لکهنؤ ۱۳۰۱ هـ.
۱۱٦ ـ عالمگیرنامه، تألیف محمد کاظم بن محمد امین، کلکته ۱۸٦۸ م.
۱۱۷ ـ مآثر الأمراء، تألیف عبد الرزاق خوافی صمصام الدولة، کلکته ۱۳۰۹ هـ.

١١٨ ـ مآثر الكرام في تاريخ بلگرام، تأليف غلام على آزاد بلگرامی، حیدرآباد دکن ١٣٢٨هـ.
١١٩ ـ مرآة العالم، تأليف محمد بختاورخان، تصحيح ساجده س ـ علوی، لاهور ١٩٧٩م.
١٢٠ ـ منتخب اللباب، تأليف محمد هاشم خان ملقب به خافی خان، کلکته، جزء اول ١٨٦٩م، جزء دوم ١٨٧٤م.
١٢١ ـ مواهب القلندر لمن يطالع الروض الأزهر والحوض الكوثر، تأليف شاه حبیب حیدر قلندر، همراه با الروض الأزهر، لکهنؤ ١٣٣٥هـ.
١٢٢ ـ هفت اقليم، تأليف احمد امین رازی، تصحيح جواد فاضل، مؤسسة مطبوعاتی علمی، تهران.

الأردية:

١٢٣ ـ تذکره علماء، تأليف محمد حسين آزاد، هند ١٩٢٢م.
١٢٤ ـ حدائق الحنفية، تأليف فقير محمد جيلمي لاهوری، مطبع نول کشور، لکهنؤ ١٣٢٤هـ.
١٢٥ ـ رود کوثر، تأليف محمد اکرام، لاهور ١٩٦٨م.
١٢٦ ـ مطلع انوار، تأليف سيد مرتضى حسين صدر الأفاضل، لاهور ١٤٠٢هـ.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

